ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie

NOTES
d'Épistémologie thomiste

PAR

L. NOËL
Professeur à l'Université de Louvain

LOUVAIN
Institut Supérieur de Philosophie
Place Cardinal Mercier, 2

PARIS
Librairie Félix Alcan
Bd St-Germain, 108

1925

Imprimé en Belgique

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

NOTES

D'ÉPISTÉMOLOGIE THOMISTE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Conscience du libre Arbitre. Un vol. in-12. Paris, Lethielleux (épuisé).

Le Déterminisme (Mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique). Un vol. in-8°. Bruxelles, Hayez (épuisé).

Louvain, la Ville et l'Université, de 891 à 1914 (Ouvrage couronné par l'Académie Française). Un vol. in-12. Oxford, The Clarendon Press.

Le Cardinal Mercier. Plaquette in-12. Turnhout, Brepols.

Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie

NOTES
d'Épistémologie thomiste

PAR

L. NOËL
Professeur à l'Université de Louvain

LOUVAIN
Institut Supérieur de Philosophie
Place Cardinal Mercier, 2

PARIS
Librairie Félix Alcan
Bd St-Germain, 108

1925

Imprimé en Belgique

IMPRIMATUR

Lovanii, die 9a Julii 1925

P. Ladeuze, Rector Universitatis
deleg.

Sur les conseils de quelques amis, nous avons cru bien faire en réunissant dans ce volume des études dont la plupart ont été publiées de divers côtés, mais qui toutes ont un même objet : essayer d'indiquer comment on pourrait, en s'inspirant de la tradition thomiste, aborder le problème moderne de la connaissance. Considérant une même question à des points de vue variés, elles arrivent à se compléter quelque peu. Nous leur avons laissé leur indépendance et leur individualité, ne les modifiant guère que pour les alléger de certaines allusions d'un intérêt transitoire. Ce livre présente ainsi des redites : elles ne déplairont peut-être pas trop au lecteur si elles ramènent son attention sur des choses essentielles. Il eût été, d'ailleurs, impossible de les supprimer sans aller à une refonte totale qui n'était point dans nos intentions.

cc: 1023

Le chapitre Ier reproduit une conférence d'allure générale qui peut servir d'introduction. Le chapitre IIe remonte à l'année 1913. On y trouvera une première esquisse des idées qui sont exposées dans les chapitres suivants. Pour chacun de ceux-ci nous avons indiqué la date à laquelle le texte qu'il reprend fut, pour la première fois, livré à l'impression. Le chapitre VIIIe est inédit ; il forme un complément nécessaire du chapitre VIIe. Enfin nous avons reproduit, en appendice, des explications que nous fûmes amenés à donner à la suite de l'article de 1913 ; nous publions ensuite la communication que nous fîmes, cette année même, au Congrès thomiste de Rome, et qui présente des indications générales sur la méthode de l'épistémologie telle que nous la comprenons.

Si quelqu'un avait le goût et le loisir d'étudier ces pages d'un peu près, il s'apercevrait bientôt que nous ne faisons que suivre, pour en développer quelques aspects, les directions que notre vénéré maître le Cardinal Mercier indiquait, il y a une trentaine d'années.

Nous devons beaucoup aussi, et nous aimons à le reconnaître, aux études que le P. Gény, de l'Université grégorienne, consacra vers 1912, au pro-

blème épistémologique ; quelques chapitres du livre « Dieu, son existence et sa nature » du P. Garrigou-Lagrange ont orienté nos réflexions durant les années de la guerre.

Les critiques que le P. Le Rohellec, du Séminaire français de Rome, le P. Rolland-Gosselin, du Collège philosophique de Kain, M. Zamboni, de l'Université de Milan, ont bien voulu nous adresser, nous ont été fort utiles et nous ont conduit à préciser certaines idées. Nous les en remercions très sincèrement.

L. N.

Juillet 1925.

I

L'ACTUALITÉ DU THOMISME [1])

Durant plus d'un an, des fêtes magnifiques ont rassemblé autour du souvenir six fois centenaire de la canonisation de Thomas d'Aquin, l'hommage des esprits les plus divers.

Etonnant concert, et qui témoigne en même temps, pour notre joie, de l'exceptionnelle et permanente maîtrise du Docteur angélique et d'un progrès tout nouveau du monde des philosophes vers une plus large fraternité.

Le 5 mai 1924, à Naples, dans le vieux cloître de San Domenico Maggiore, où Thomas, aux jours de sa jeunesse, avait reçu l'habit blanc des Prêcheurs, où il était revenu, chargé de gloire, après les années de Cologne et de Paris, donner à l'Université de son pays natal les der-

1) Conférence faite à Liége, en la grande Aula de l'Université, pour célébrer le VI^me^ centenaire de la canonisation de saint Thomas, le 15 novembre 1924.

niers feux de son génie, — dans ce même vieux couvent on voyait se presser la cohue bigarrée de toutes les races et de toutes les opinions qui constitue un Congrès international de philosophie. Agnostiques et croyants, idéalistes allemands ou pragmatistes anglo-saxons, disciples de Kant, de Bergson ou des derniers sages de l'Inde, tous se réunissaient pour rendre un tribut solennel de reconnaissance et d'admiration à ce moine du XIII[e] siècle, dont ils sont très loin, sans doute, de partager les doctrines, mais qu'ils s'accordent aujourd'hui à proclamer l'un des plus grands penseurs de l'histoire du monde.

A quelques semaines de là, à Manchester, la brumeuse capitale du libéralisme économique, des membres éminents de l'Eglise anglicane se rencontraient avec des représentants de l'Eglise catholique, pour étudier et célébrer le théologien le mieux autorisé du christianisme.

Et si je pouvais faire ici le relevé de toutes les séances, semaines, conférences, publications jubilaires qui marquèrent l'année 1924, nous verrions défiler dans cette énumération la plupart des foyers scientifiques et des grandes universités du nouveau monde et de l'ancien.

De tant de choses qui furent dites ou écrites par tant de voix diverses, une conclusion se dégage que nous devons recueillir. Il y a un demi-siècle, à l'heure où le néo-thomisme naissait

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

sur la parole créatrice de Léon XIII, le monde intellectuel enveloppait la scolastique et le moyen âge dans un mépris transcendant. Il y a vingt-cinq ans, on commençait à reconnaître la force croissante de la renaissance scolastique, mais elle apparaissait en opposition violente avec le monde moderne. *Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten*, (Thomas d'Aquin et Kant, la lutte de deux mondes), tel était le titre d'une brochure retentissante où Rudolf Eucken dénonçait la menace constituée, à ses yeux, par les progrès du thomisme. Et voici que saint Thomas apparaît aujourd'hui, au-dessus des divergences des esprits, comme un signe d'union.

Au Congrès de Naples, la solennelle commémoration dont je parlais à l'instant ne fut pas isolée ; saint Thomas fut à l'ordre du jour de plusieurs séances. Au discours que le P. Gemelli, le recteur de la jeune université catholique de Milan, prononça à San Domenico Maggiore [1]), un autre discours devait faire pendant, celui où M. Arthur Liebert, président de la Kantgesellschaft, célébrerait le deuxième centenaire du philosophe de Kœnigsberg, né, comme vous savez, en 1724. Or, M. Liebert ne put se soustraire à la hantise de la grande figure qui dominait l'assem-

1) A. Gemelli, *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino*, discorso pronunciato per incarico del Congresso internazionale di Filosofia il 5 maggio 1924.

blée. Son hommage à Kant tourna au parallèle entre Kant et saint Thomas ; et ce ne fut plus pour marquer entre eux le contraste aigu que signalait autrefois Rudolf Eucken, ce fut au contraire pour reconnaître qu'un dogmatisme aussi éclairé que celui du maître scolastique fournit à la philosophie critique un complément dont elle ne peut se passer. Par une coïncidence remarquable, le P. Gemelli s'était attaché à montrer comment le point de vue subjectif, qui est celui de la pensée moderne, peut fournir à l'objectivisme des anciens une entrée et une justification. Les deux orateurs semblaient marcher l'un vers l'autre et lancer, par-dessus l'abîme d'hier, une passerelle où l'on pourrait demain se rencontrer.

Ce n'est pas tout. A une autre séance d'apparat, M. Etienne Gilson parlait de l'humanisme de saint Thomas. A son tour, il témoignait du changement considérable qui s'est accompli, en un demi-siècle, dans l'opinion des historiens modernes de la philosophie. Alors que son prédécesseur en Sorbonne, M. Picavet, d'anticléricale mémoire, considérait que les scolastiques, imbus de théologie et de ce qu'il appelait « mystique », n'étaient point des philosophes, M. Gilson fait résolument de saint Thomas le père de la philosophie moderne [1]). C'est à lui, et non plus à

1) Etienne Gilson, *Etudes de philosophie médiévale*. Strasbourg, 1921, Préface.

Descartes, que commence la tradition dont nous sommes tous, dans notre civilisation d'Occident, les fils spirituels.

Ainsi va se réalisant le vœu de l'Encyclique *Aeterni Patris*.

Rapprocher l'un de l'autre l'esprit moderne et l'Eglise catholique, tel semble bien avoir été le programme d'ensemble du Pape au coup d'œil audacieux et large, dont le glorieux pontificat prépara le siècle où nous sommes. Dans ce programme, la restauration du thomisme occupait une place centrale. Elle devait, dans la pensée de Léon XIII, rouvrir la voie par où l'intelligence des siècles de foi accédait paisiblement aux splendeurs du dogme révélé. Et du même coup elle rendrait au monde un immense service : si nos sociétés modernes sont divisées contre elles-mêmes, si des factions anarchiques troublent, à tout instant, la féconde continuité de leurs efforts et l'harmonie des rouages sociaux, ce ne sont là que les suites d'un mal plus profond, qui est l'anarchie des idées. Pour mettre de l'ordre dans une vie humaine, il faut lui donner un but et une règle. On ne le fera que par une doctrine stable et précise, investissant l'esprit de sa certitude jusqu'à devenir une norme d'action. Pour faire converger de nombreuses vies dans un effort commun, il faut les unir dans une même doctrine. Et tant mieux si cette unité morale peut se faire sur

la base de l'unité religieuse et de la foi chrétienne. Mais n'y a-t-il pas au moins un minimum de vérité humaine, sur lequel les esprits honnêtes s'entendraient aisément pour réaliser la première ébauche d'un ordre social? Léon XIII le pensait. Il pensait que l'Eglise, dans la tradition thomiste, possédait cette vérité. Il voulait qu'elle l'offrît au monde moderne. Notre siècle y devait trouver d'abord, avec la santé de l'intelligence, la clef de l'ordre social ; il y trouverait ensuite le chemin de la vérité totale et du surnaturel.

Sauver le monde par la scolastique ! Cela pouvait, il y a cinquante ans, paraître à beaucoup d'esprits une gageure paradoxale. Mais du moment que le thomisme est à l'origine de l'évolution intellectuelle dont sortent toutes nos philosophies, qu'y aurait-il d'étonnant à les voir résoudre leurs divergences en remontant vers cette source commune ?

Ce n'est pas à dire que six siècles de réflexion n'aient rien appris à l'humanité. N'auraient-ils fait que montrer, par une expérience négative, la valeur unique du thomisme, le bénéfice serait immense. Mais il y a mieux, et cette longue histoire nous permet de comprendre bien plus clairement le sens et le lien organique des thèses traditionnelles. Elle nous permet de découvrir, à la racine même de ces thèses, certaines vérités profondes qu'elles impliquent et qui ne furent

pas exprimées. Un auteur ne dit pas, il ne peut pas dire tout ce qu'il pense. Il y a, pour lui, des choses qui vont de soi et qu'il n'éprouve aucun besoin de formuler. Se les dit-il à lui-même ? Ce n'est point sûr. Il faudrait pour cela que se posassent à son esprit certaines questions ; elles feraient sourdre en pleine lumière les convictions profondes qui soutiennent l'édifice de sa pensée ; mais ces questions ne sont point posées et les bases de la construction restent dans l'ombre. Vienne un lecteur trop servile et qui s'enferme dans la lettre et les mots du maître, ces substructures lui échapperont ; il répétera fidèlement toutes les formules qu'une tradition pieuse lui transmet ; il en pourra, sans même le savoir, perdre la signification essentielle. Privées de leur raison profonde et de leur lien secret, les formules apparaîtront vaines, incomplètes, peut-être contradictoires. Quelque autre disciple, au zèle moins discret, animé de cette fureur simplificatrice qu'engendre la pédagogie, tentera de les éclaircir ou de les concilier. La doctrine serait perdue sans retour si des esprits inquiets et un peu indociles ne venaient, de leur côté, la soumettre à l'épreuve de leurs critiques. Ils poseront enfin ces questions, auxquelles d'abord on n'avait point songé. Et, du coup, la doctrine déformée manifestera son insuffisance ; mais en même temps, à ceux qui sauront l'interroger,

la tradition primitive livrera son secret profond.

Ainsi en fut-il du thomisme. En poussant la réflexion critique jusqu'à ses dernières limites, la philosophie moderne nous force à retrouver, derrière les brocards classiques, la pensée implicite et profonde qui les soutient.

Illustrons ceci d'un exemple.

Point de question plus grave que celle qui a tourmenté le XIX^e^ siècle, sous le nom de problème de la connaissance. Elle est au centre de la philosophie moderne ; la réponse qu'on y donne classe les systèmes et gouverne leur filiation. La première chose que les hommes de ce temps devaient demander au thomisme, c'était de leur dire, à son tour, ce qu'il en pensait. Pouvait-il être de quelque secours à l'intelligence contemporaine, il donnerait sa mesure dans cette épreuve.

L'épreuve fut belle et instructive. Nous commençons d'apercevoir que le thomisme nous fournit mieux qu'une solution, il nous explique d'où vient le problème, et pourquoi on le posa, et pourquoi on ne réussit point à le résoudre. Il ouvre et il clôt une discussion de trois ou quatre siècles et il la domine de toute la hauteur de sa vérité suréminente.

Quand je connais, est-ce que je connais des choses hors de moi ? Ces choses sont-elles vraiment, en elles-mêmes, comme je les connais ?

Sans doute, disait saint Thomas, mais il n'avait pas beaucoup pris la peine de le dire, et peut-être ne croyait-il pas que cela pût faire difficulté.

Or, il n'y a pas bien longtemps, à admettre le réalisme, on passait chez les philosophes pour venir tout droit de Béotie. Qui peut savoir ce que sont les choses ? Comment croire que notre pensée les atteint ? L'esprit est enfermé en lui-même, il ne peut atteindre que soi, un au-delà de la pensée est impensable. Tel était hier encore le dogme devant lequel devait s'incliner tout penseur quelque peu à la mode.

De quoi, d'ailleurs, le monde en soi serait-il fait ? Nul n'est plus autorisé à croire aux apparences que sont pour nous les couleurs et les sons. La physique élémentaire ne nous apprend-elle pas à deviner, derrière ces voiles charmants et menteurs, la sévère monotonie des formes du mouvement ?

Il est bien vrai que la physique plus approfondie ne croit pas davantage à la réalité des figures qui illustrent agréablement la physique élémentaire ; les formules d'Einstein ne veulent être qu'un résumé algébrique des mesures enregistrées par nos appareils, elles n'ont aucune prétention ontologique. Mais précisément, à l'aube de la philosophie moderne, lorsque la physique naissait aux yeux émerveillés de Galilée et de Descartes,

elle semblait révéler la structure et l'étoffe même des choses.

Pendant trois siècles, elle devait poursuivre sa tâche, substituant au tableau coloré, riche mais confus de l'expérience, une image du monde toute claire et toute logique, maniable et chiffrable par le calcul, et faite uniquement de concepts rationnels. Comment l'esprit des philosophes aurait-il pu ne pas s'éprendre de cette science qui marchait avec tant de sûreté à l'explication progressive de l'univers ?

Il s'en éprenait, et du même coup il se croyait le devoir de renoncer à tout ce que nos yeux, notre oreille et même notre toucher nous apprennent du monde extérieur. Nos sens nous trompent. Les réalités du dehors ne correspondent pas aux images qu'ils nous montrent, mais les idées claires et distinctes que la raison conçoit sont le calque fidèle des choses.

On se rend compte aussitôt que cette doctrine est toute inspirée par la réussite de la science naissante. Prenons-y garde cependant. N'était-il pas bien étrange et bien dur au sens commun de répudier ces données palpables et sensibles, parmi lesquelles se meut notre action ? Et peut-on oublier que les notions de la science viennent elles-mêmes de cette source première ? Il eût été bien difficile à la philosophie moderne d'aboutir d'emblée à des thèses aussi radicales, si la voie ne lui eût été

frayée par la scolastique décadente. Mais, deux siècles après saint Thomas, des héritiers maladroits de la philosophie traditionnelle enseignaient couramment la séparation de l'objet connu et des choses. Sans doute, ils croyaient à leur correspondance, mais du sujet qui connaît aux réalités du dehors il n'y avait pas, pour eux, de rapport direct. Ce que je connais, c'est une image, une copie, un signe des choses. Copie exacte, sans doute ; signe légitime et naturel, tant qu'on voudra. Mais quels sont ses titres de créance ? Du moment que pareille question se pose, une réponse négative est possible. Voici la copie d'un tableau de maître, on vous cache jalousement l'original, il vous sera permis de douter de l'exactitude de la copie. En refusant de croire aux témoignages de nos sens, Descartes marchait logiquement dans le sentier dont ses prédécesseurs avaient ouvert l'entrée.

Or le sentier est dangereux, il est glissant ; on ne s'y arrête pas à son gré, il faut le descendre et d'un pas qui va s'accélérant jusqu'à la chute et au précipice.

L'histoire du problème de la connaissance va se dérouler avec une logique féroce. Tandis que les uns nient la valeur réelle des données sensibles, d'autres vont nier la valeur réelle des concepts de la raison. Entre eux comment prononcer, et de quel droit ? D'un tableau à jamais

perdu on vous offre deux copies, et elles sont dissemblables. Comment pourrez-vous découvrir laquelle des deux reproduit l'œuvre du maître ? Et une question ultérieure surgit, fatale et inéluctable : pourquoi ne seraient-elles pas fausses toutes deux ?

Obsédante et insoluble angoisse. L'idéalisme a tenté de s'y soustraire. C'est une philosophie de résignation. Puisque la vérité des choses nous fuit, essayons de nous arranger une verité qui se passe des choses, Nous ne pouvons pas sortir de la pensée ; d'objet en objet la réflexion tourne sur elle-même comme un écureuil dans sa cage, à la recherche d'une issue qui lui sera toujours refusée. Une réalité hors de nous existe peut-être, je n'en saurai jamais rien, elle est pour moi comme si elle n'était pas. N'en disons donc plus rien, oublions-la, imposons silence à nos regrets pour jouir avec sérénité des objets que nous tenons. Nous les analyserons, nous les classerons, la tâche est assez belle pour occuper l'esprit et le tenir de rêver à d'impossibles horizons.

Le malheur est que l'intelligible et le sensible restent toujours face à face. Nous avons renoncé à voir ce qu'était le tableau perdu, les deux copies nous restent et entre elles il faut choisir. Où sera la vérité, mes sensations passent, mes opinions changent, où trouver un point fixe dans ce mouvement éternel ? L'écureuil a renoncé à

sortir de sa cage, il faut bien qu'il s'accroche aux barreaux et la cage tourne sans cesse ; ne peut-il arrêter sa ronde lassante et trouver enfin le repos ?

Ici viennent s'offrir les grands systèmes allemands : ils font appel à l'absolu d'une Pensée ou d'un Moi transcendant, caché au sein des pensées transitoires et faisant en elles la vérité. Mais je ne suis pas cette pensée souveraine, créatrice, définitive et inconditionnée. Je suis une pauvre pensée discursive et falote et qui n'étreint que le vide dès qu'elle tâche de se passer des sensations. C'est se moquer que de prêter les splendeurs divines de la conscience absolue à qui demande le salut de sa conscience personnelle.

Il reste une ressource, le pragmatisme en donnait à la veille de la grande guerre une formule bien accentuée. Elle est de recourir à l'arbitraire du vouloir et de décréter délibérément de petites vérités provisoires et capricieuses, au gré des besoins pratiques et des exigences variables de nos sentiments et de nos désirs. Sans doute fallait-il que cette dernière solution fût proposée, afin que la réaction de tous les bons esprits démontrât clairement combien elle révolte la nature et que l'intelligence ne peut abdiquer, dans la vie spirituelle, son rôle directeur.

Force est donc bien de remonter vers les sources historiques d'où sont parties tant d'erreurs. Il n'était pas sans conséquence, nous le

comprenons enfin, de mettre, entre l'esprit et les choses, l'intermédiaire d'un terme objectif. Peut-être ceux qui ajoutèrent ce rouage à l'analyse traditionnelle de la connaissance n'eurent-ils pas conscience d'innover. Il put leur sembler qu'ils ne faisaient que mettre un peu de symétrie et de simplicité dans une doctrine confuse et mal détaillée. Ils ne dérangeaient pas grand'chose aux formules ; ils n'allaient pas clairement à l'encontre d'une thèse classique de leurs maîtres ; en vérité et sans le savoir, ils ouvraient une brèche ruineuse dans les fondements inexprimés sur lesquels toute la doctrine repose.

Saint Thomas n'a jamais songé à cet intermédiaire. Si l'heure nous permettait un travail d'exégèse sur les textes qui nous gardent sa claire pensée, nous verrions qu'ils impliquent à chaque instant l'immédiation objective des choses en face du sujet connaissant.

Par les sens et par l'esprit, à la fois, je saisis des objets. Ne les prenons pas pour un décalque des choses. N'allons pas imaginer un autre réel par delà cette donnée solide et dominatrice qui s'impose à mon attention : elle est, elle-même, immédiatement, le réel que je connais. Un au-delà de la pensée est, dit-on, impensable. Mais le réel n'est pas, à bien s'entendre, un au-delà de la pensée. C'est une présence, mais indépendante et que je ne pose pas. Que je l'accueille ou que je

la refuse, mon amour et ma haine ne peuvent l'altérer ni l'atteindre. Quoi qu'il me plaise d'en dire ou d'en croire, il n'y aura de vérité pour moi que celle qui l'exprime.

Devant le réel, tâchant à le redire pour mieux le posséder, il y a sans doute l'activité du sujet connaissant. Au terme de cette activité, comme un fruit qui en résulte, il y aura des images, des notions, le verbe conçu par l'esprit. Images et notions n'étaient point d'abord conscientes, elles n'étaient point l'objet d'abord présent. Avant elles, modèle préexistant, règle et mesure inexorable de nos pensées et de leur justesse, il y avait le non-moi, les choses, le réel.

Doctrine simple, de bon sens, et qu'il devait être pourtant bien difficile de clairement tenir puisqu'elle fut si longtemps perdue. Depuis la fin du siècle dernier, la pensée contemporaine y revient péniblement. C'est l'œuvre d'Avenarius en Allemagne, puis des néo-réalistes d'Amérique et d'Angleterre. Nous la retrouvons, plus complète et mieux articulée, chez saint Thomas. Son génie nous y livre la pierre angulaire d'une reconstruction critique de la philosophie.

Pierre angulaire, ai-je dit. Elle n'est point seule en effet. Il en est quelques autres, du même style, qu'il y faut juxtaposer avant que l'édifice puisse monter. Mais il faut que je m'arrête, je

n'ai voulu qu'indiquer un exemple des services qu'une étude approfondie de saint Thomas peut rendre aux philosophies d'aujourd'hui.

De même, je pourrais marquer comment, dans l'analyse thomiste de la connaissance l'intelligence et la sensation, dans l'analyse de l'objet l'intelligible et le sensible restent indivisiblement unis. De les isoler fut l'erreur de Descartes. Kant essaya de les unir à nouveau, mais ayant perdu le contact des choses, il ne pouvait assurer la valeur de l'intelligible que dans le domaine de l'expérience. Seul le réalisme peut accorder, en les fondant sur les choses elles-mêmes, les deux aspects sous lesquels nous les saisissons. Seul il peut ouvrir à la spéculation métaphysique les avenues qui montent jusqu'à la Cause première.

Je pourrais encore marquer comment saint Thomas précise les rapports réciproques de l'intelligence et du vouloir, de la théorie et de la pratique, de la science et de l'action. Je montrerais aussi comment il relie fermement la foi surnaturelle à la raison naturelle. Dans toutes les questions un caractère constant nous frapperait. Tandis que d'une part l'analyse minutieuse de saint Thomas discerne et distingue tous les aspects du sujet et de l'objet, sa pensée vigoureusement synthétique ne perd jamais de vue l'unité foncière qui les unit.

C'est le tort au contraire des systèmes mo-

dernes d'oublier cette unité et ce lien. Constructions trop rapides de penseurs qui voulurent à eux seuls refaire l'œuvre des siècles, ces systèmes ont brisé l'harmonie de la vie spirituelle. De tous l'un des plus caractéristiques est celui de Kant, parce qu'un essai manqué de retour à l'unité synthétique d'une philosophie complète y fait ressortir avec plus d'éclat les désastreuses suites des oppositions qu'il n'a pas su résoudre.

Ces suites ne restent pas dans la sphère transcendante de la pure doctrine.

Tandis que le joug de l'occupation étrangère pesait sur nos provinces, il y eut entre deux hommes une correspondance que l'on a récemment publiée [1]). L'un de ces hommes était le baron von der Lancken, chef du département politique au Gouvernement Général de Bruxelles. L'autre était le Cardinal Mercier.

Une première lettre de Son Éminence avait eu pour objet de protester, une fois de plus, contre certaines mesures oppressives des autorités allemandes. Mais la discussion avait pris rapidement une allure plus large. Des droits et des devoirs du pouvoir occupant, elle s'était élevée jusqu'aux

1) *La correspondance de S. E. le Cardinal Mercier avec le Gouvernement Général allemand pendant l'occupation, 1914-1918*, publiée par F. Mayence. Bruxelles, 1919.

rapports du droit et de la morale. Cherchant la source des injustices dont il faisait grief à l'Allemagne, l'archevêque de Malines la trouvait dans la philosophie allemande. Il écrivait à von der Lancken :

« Ces séparations violentes pratiquées par Kant entre le droit et la morale ; entre la morale et le savoir objectif ; entre la science... et la métaphysique... ont disloqué l'unité de l'homme intérieur, ébranlé la stabilité de la conscience, favorisé les compromissions et, aux heures de crise, les abdications »[1]).

Profondes paroles de celui qui fut mon maître et l'un des premiers ouvriers de la restauration thomiste. Sur l'horizon tragique de nos ruines, elles s'inscrivent en lettres de feu. A l'émiettement des forces spirituelles, à l'anarchie des idées, dont le monde moderne a failli périr, elles opposent avec une autorité souveraine l'équilibre intérieur, la sérénité courageuse, l'ordre triomphant dans l'unité, dont la doctrine de saint Thomas garde le secret.

1) *Op. cit.*, p. 226.

II

LE « PROBLÈME » DE LA CONNAISSANCE [1])

Il est superflu de rappeler la place importante que le problème de la connaissance tient dans la philosophie moderne et contemporaine. A observer certains signes, on pourrait se demander s'ils n'annoncent pas, pour quelque prochain avenir, un revirement. Quelque lassitude serait-elle venue à l'esprit des penseurs, d'une question trop scrutée, trop retournée sous tous ses aspects, sans que jamais beaucoup de lumière ait jailli de la discussion ? Le fait est que récemment certains ont cru découvrir que le soi-disant problème [2]), *das sogenannte Erkenntnisproblem*, n'en était pas un. Ainsi, l'évolution philosophique, durant plus d'un siècle, aurait tourné autour du vide. D'autre part, il se fait que la critique des sciences, après

1) Louvain, 1913.
2) L. Nelson, *Das sogenannte Erkenntnisproblem.*

avoir traversé une phase de démolition furieuse et de subjectivisme radical, découvre maintenant, à la base des mathématiques, toutes sortes de raisons en faveur d'un réalisme des plus conservateurs [1]). La psychologie elle-même, après avoir engendré le « psychologisme », n'a-t-elle pas conduit plusieurs de ses fervents d'hier aux thèses très objectivistes de la *Reine Logik* et de la *Gegenstandstheorie ?* La poussée pragmatiste est arrivée à la phase décroissante, et d'ailleurs les tenants de cet intéressant mouvement se sont exprimés plus d'une fois avec une remarquable désinvolture au sujet du célèbre problème. On nous annonce. il est vrai, une renaissance hégélienne, mais ne faut-il pas dire, sans aucun paradoxe, que l'on n'est jamais plus près de sortir de l'idéalisme qu'au moment où on le pousse à l'extrême ? Il est sûr que rien n'est plus loin de l'agnosticisme que la « débauche de métaphysique » des post-kantiens. Et de toutes façons il semble bien que la pensée contemporaine a définitivement dépassé le mélange bourgeois de platitude positiviste et de défiances agnostiques, plus ou moins authentiquement kantiennes, qui régnait encore vers 1885 ou 1890. Le volontarisme qui naissait alors, est déjà très près de

1) B. Russell, *Philosophical Essays.* — *The Problems of Philosophy.*

passer. Les questions philosophiques ne seront sans doute plus demain ce qu'elles étaient hier, le « problème de la connaissance » pourrait bien, sinon disparaître, au moins se simplifier, à coup sûr se déplacer et se muer. Ce n'est pas l'heure d'enchaîner le sort de nos idées à celui des formules qui passent. Mais c'est le moment ou jamais, pour nous, d'un examen de conscience approfondi. Quels enseignements peut-on tirer, quant à la façon de poser et de résoudre le problème de la connaissance, de l'immortel trésor de la tradition ? Pour qui veut être thomiste aujourd'hui, il est essentiel de se faire, à ce sujet, une conviction ferme.

Il est entendu qu'être thomiste, ce n'est point faire de l'archéologie et que saint Thomas doit être pour nous « un phare » et non pas « une borne ». D'autant plus importe-t-il de savoir quelles directions indique le faisceau lumineux qu'il projette, quels écueils peut-être il dénonce. Monseigneur, aujourd'hui le Cardinal Mercier, fut le premier à orienter vers l'épistémologie les réflexions des disciples de saint Thomas. Après l'avoir abondamment décrié, on en est venu à reconnaître le mérite de ses efforts, et le sens exact qu'il eut, en s'y livrant, des besoins de l'heure.

Il est, chez saint Thomas, un passage dont Mgr Mercier a signalé, dès l'abord, le très vif

intérêt. « Veritas... in intellectu est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum ;... cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem ;... unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur [1] ».

A première vue, ce passage rappelle étrangement la première préface de la *Critique de la raison pure*, et aussi l'endroit des *Regulae* où, pour la première fois, Descartes annonce le projet de réflexion d'où sortira la philosophie moderne [2]. Pareille rencontre de trois des plus grands penseurs de l'histoire vaut bien qu'on s'y arrête un instant.

Si l'on fait abstraction, chez Descartes, de la manière dont sera conduite cette réflexion de l'esprit sur lui-même, du doute auquel elle conduira, il ne semble pas que l'idée qu'il exprime soit essentiellement différente de celle de saint Thomas. Or, c'est la même idée qui est reprise par Kant. Il est bien vrai, elle prend immédiatement un sens tout spécial, parce que l'examen de la connaissance se restreint à l'examen des élé-

1) S. Thomas, *De Veritate*, quaest. 1, art. IX.

2) *Regulae*. Reg. VIII. Edit. Adam et Tannery, tome X. p. 398. — *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues, pp. 7 et 12.

ments *a priori* de la raison. Mais c'est là, encore une fois, une circonstance dont nous pouvons faire abstraction pour l'instant.

Il est cependant une autre différence qui sépare de saint Thomas les maîtres de la critique moderne, et celle-là ne résulte pas seulement des notions qui viennent, plus tard, interpréter leur idée première, elle tient à la place même que l'examen réflexif prend dans leur philosophie.

La mentalité médiévale était foncièrement étrangère à toute préoccupation critique. Les penseurs du XIII^e^ siècle travaillaient sur un donné que l'on ne mettait pas en question dans son ensemble. Chacun apportait sa pierre à l'édifice collectif de la science, comme les bonnes gens des communes faisaient pour la cathédrale commencée par leurs pères et que poursuivraient leurs enfants. On ne songeait pas à aller voir à toute heure si les fondements de la bâtisse étaient fermement assis dans le sol. De là un contraste complet avec la manière méthodique dont Descartes a le premier pleinement saisi l'essence, et dont nous éprouvons aujourd'hui le besoin. Dans leur doctrine tout se tient, et il n'y a aucun point de départ apparent, aucune entrée : à propos de chaque point de la doctrine on suppose que tout le reste est admis. Lors donc que saint Thomas nous invite à réfléchir sur notre acquis intellectuel et à nous rendre compte que nous avons en

nous la vérité, il ne pense pas que cette réflexion doive nécessairement précéder toute certitude philosophique.

La question serait de savoir s'il est opportun et s'il est possible, — sans faire subir à la doctrine du maître une déformation qui en fausse l'essence, — s'il est possible, dis-je, de transporter au seuil de la philosophie la réflexion à laquelle il nous engage.

Que ce soit opportun, la chose ne paraît guère douteuse. Il y aurait là, en effet, une entrée à la philosophie, et on n'y préjugerait rien. Une réflexion de l'esprit sur son acte ne saurait être suspectée, elle offre une parfaite identité du sujet et de l'objet, — *reditio completa*, — qui échappe à toutes les difficultés du scepticisme le plus exigeant [1]). D'autre part, si cette réflexion pouvait nous assurer que nous sommes en possession de la vérité, elle pourrait, semble-t-il, orienter toutes les recherches ultérieures. Non pas, assurément, qu'elle puisse fournir un premier principe dont matériellement sortiraient toutes nos connaissances, mais la notion de vérité, une fois

1) (Aliquae scientiae) sunt magis certae aliis... aliae vero sunt de rebus magis honorabilibus et melioribus... Haec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet, quia et certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam et quod anima vivificet (*De Anima*, l. I, lect. I).

obtenue, servirait à déterminer leur valeur exacte et à garantir leur portée.

C'est en ce sens seulement que l'on peut parler d'un premier principe de la philosophie. Il semble bien que Descartes, entraîné par le mirage de la méthode mathématique, avait rêvé mieux que cela. Le souci de découvrir le principe unique d'une déduction universelle, lui a fait donner au doute méthodique la forme exagérée que l'on sait. Ce souci domine l'histoire de la philosophie moderne ; Reinhold fait pendant à Descartes et Hegel à Spinoza. Mais le rêve était illusoire, la philosophie ne se construit pas *more geometrico*, elle ne peut pas se tirer d'une notion unique.

Il ne s'agit même pas d'un critère universel que l'on puisse appliquer à toutes nos connaissances, afin qu'il soit, à tout point de vue, la mesure de leur vérité. Car chaque connaissance est par certains côtés unique et irréductible, et elle ne relève à ce point de vue que d'elle-même [1]).

En somme, il s'agit uniquement de découvrir certaines conditions formelles, communes à toute connaissance vraie. Mais cela seul est une œuvre

1) Kant a montré cela avec assez de justesse : « Si la vérité consiste dans l'accord d'une connaissance avec son objet, il faut, par là même, que cet objet soit distingué des autres : car une connaissance est fausse, quand elle ne concorde pas avec l'objet auquel on la rapporte, alors même qu'elle renfermerait des choses valables pour d'autres objets. Or, un critère universel de la vérité serait celui qu'on pourrait appliquer à toutes les connaissances sans dis-

dont le retentissement atteint la philosophie tout entière, et les sciences mêmes par ricochet. Elle en est donc, dans la méthode idéale, l'entrée première. Non pas évidemment que ce soit là l'opération première de l'esprit : il est clair qu'elle ne se place qu'à un stade avancé de la réflexion, qu'elle ne précède que logiquement l'œuvre tardive de la reconstruction philosophique, et qu'elle présuppose, dans l'ordre génétique, de nombreuses et longues démarches scientifiques.

Ce serait en ce sens qu'il faudrait, à notre avis, comprendre ce doute méthodique universel que saint Thomas, à la suite d'Aristote, recommande au penseur qui aborde la métaphysique : « Volentibus investigare veritatem contingit prae opere, idem ante opus, bene dubitare, idem bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior investigatio veritatis nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum. Manifestum est autem in solutione corporalium ligaminum quod ille qui ignorat vinculum non potest solvere ipsum... oportet quod prius inspiciat vinculum et

tinction de leurs objets. Mais il est clair, — puisqu'on fait abstraction en lui de tout le contenu de la connaissance et que la vérité vise précisément ce contenu, — qu'il est tout à fait impossible et absurde de demander un critère de la vérité de ce contenu des connaissances, et que par conséquent une marque suffisante et en même temps universelle de la vérité ne peut être donnée ». *Critique de la raison pure*, p. 95. Trad. Tremesaygues et Pacaud.

modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas...

» Aliae scientiae considerant particulariter de veritate : unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare ; sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate ; et ideo non particulariter sed simul universalem dubitationem prosequitur » [1]).

Il est bien vrai qu'aux moments où il expose la réflexion régressive qui, des conclusions, remonte aux sources de la science pour la contrôler et l'affermir, saint Thomas nous déclare avec une insistance remarquable qu'il n'y a pas à poursuivre cet effort de contrôle au delà des principes premiers. Ceux-ci se justifient par eux-mêmes au regard de l'esprit, il n'y a pas à leur chercher de fondement ultérieur. Et saint Thomas a des mots forts sévères pour ceux qui commettent cette bévue de vouloir démontrer les principes : « Quidam dignum ducunt, sive volunt demonstrare praedictum principium. Et hoc propter apaedeusiam, idest ineruditionem. Est enim ineruditio quod homo nesciat quorum oportet quaerere demonstrationem, et quorum non : non enim possunt omnia demonstrari » [2]).

1) *In III Metaph.*, lect. I.
2) *In IV Metaph.*, lect. II.

Mais précisément il ne s'agit pas, dans l'effort de réflexion auquel nous songeons, de chercher des bases matérielles à une connaissance quelconque. Il ne s'agit même pas de soumettre les principes à l'épreuve d'un critère, dont on ne conçoit pas ce qu'il serait, en dehors et à côté de ces principes premiers. Il s'agit simplement de préciser la portée, les caractères mêmes de leur vérité, et de toute vérité humaine en général. et c'est, en somme, ce que fait saint Thomas lui-même, lorsque, dans le même livre où il a fait la déclaration qu'on vient de lire, il s'attache à préciser le caractère des premiers principes et de la certitude que nous en avons.

La réflexion à laquelle saint Thomas nous convie, peut-elle être envisagée sans déformation comme étant cette réflexion primordiale sur les conditions générales de la connaissance humaine ?

En analysant notre acquis intellectuel, nous serons tout d'abord conduits à rattacher l'édifice des sciences à ces propositions premières dont nous parlions à l'instant, et dont, par opposition à la *scientia*, faculté des conclusions, saint Thomas attribue la perception à l'*intellectus* [1]).

1) « Comparatur autem intellectus ad scientiam sicut unum et indivisibile ad multa. Nam scientia est per decursum a principiis

Allant plus loin, nous nous rendrons compte que les propositions premières, et avec elles toutes les conclusions qu'elles fondent, reposent en dernière analyse sur une double base, l'expérience qui en fournit la matière, l'intelligence qui rassemble cette matière, perçoit des rapports entre ses éléments et les unifie en une synthèse [1]).

Que vaut cette synthèse, et quelle en est la portée ?

Spontanément, invinciblement, nous la considérons comme valable. Nous la disons vraie. « La vérité, c'est la valeur en matière de connaissance », disait une formule pragmatiste, et rien n'empêche qu'on l'accepte. Il s'agit seulement de la préciser et de savoir ce qu'est cette valeur. Est-ce une valeur subjective, sentimentale,

ad conclusiones ; intellectus autem est absoluta et simplex acceptio principii per se noti ». *In I Post. Analyt.*, lect. XXXVI.

1) « Conditio (principii) est ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo, sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim naturali lumine intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod a sensibilibus accipitur memoria, et a memoria experimentum, et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia ». *In IV Metaph.*, lect. II.

Ces lignes résument en quelques mots la doctrine qui est longuement développée dans le commentaire des *Derniers Analytiques*. Quoique saint Thomas semble penser surtout à l'expérience externe, rien n'empêche, sous le nom d'expérience, d'entendre aussi l'expérience interne.

utilitaire ? Est-ce une valeur objective ? Est-ce une valeur réelle ? Et que peut signifier ce dernier mot ?

A la vérité correspond de notre part une attitude psychologique, la certitude. Il ne s'agit pas de l'ébranler, comme l'ont cru des esprits craintifs. Il ne s'agit pas principalement, ni précisément, de la confirmer. Il s'agit plutôt de l'éclaircir. Attitude individuelle, elle dépend de facteurs multiples qui échappent parfois à la science, elle ne correspond pas toujours en fait aux normes qui devraient la régir. Il peut y avoir dans certains esprits des brouillards à dissiper, des préjugés à résoudre. Le rôle de l'analyse réflexive est de dégager, dans la simplicité de ses lignes, la certitude idéale. A coup sûr, on ne lui découvrira point des fondements nouveaux qui ne fussent déjà impliqués dans la certitude spontanée. On ne fera que mettre en lumière ceux qui s'y trouvaient. Mais pour cela même, quelque effort est nécessaire.

Une difficulté, cependant, gît dans la notion de vérité. La définition qu'en donnait saint Thomas ne suppose-t-elle pas tous les problèmes résolus ? « Conformitas intellectus et rei », cette formule ne comporte-t-elle pas l'hypothèse, inadmissible pour certains, d'une réalité extérieure ? Et plus loin les choses s'aggravent encore lorsqu'il est

fait appel à la nature intellectuelle : « in cujus natura est ut rebus conformetur ». Est-ce donc entre ces deux transcendants que s'établit le rapport de vérité, et qu'il doit s'établir — ceci est le comble — par la réflexion ?

Précisément ce dernier trait, en accentuant la difficulté, permet de la résoudre. Il n'est pas possible de prêter pareille doctrine à un penseur de la trempe de saint Thomas. De là, en somme, l'interprétation que Mgr Mercier a donnée de sa théorie de la vérité.

D'après cette interprétation, la vérité ne gît pas dans un rapport de nous à des choses séparées et distantes, rapport qu'évidemment aucune réflexion ne saurait jamais découvrir, et qui serait même de toutes façons inconnaissable pour nous, puisqu'il est impossible que nous connaissions jamais ce avec quoi nous n'avons aucune relation. Le rapport est tout entier, si l'on peut dire, transporté à l'intérieur de la conscience [1]), ses termes sont, l'un la réalité appréhendée, l'autre le jugement de l'intelligence. Le jugement exprime-t-il ou n'exprime-t-il pas la réalité présente à l'esprit ? Voilà comment se pose la ques-

1) Cette expression a engendré des malentendus ; elle peut cependant s'éclaircir par le contexte. Je la maintiens, à raison précisément des explications dont elle fait l'objet dans la lettre à la *Revue thomiste* reproduite à l'Appendice I.

tion de sa vérité. Dès lors, on voit comment elle peut relever de la réflexion.

Mais ne sommes-nous pas, dès lors aussi, à cent lieues de la question qui nous occupait tantôt, celle des conditions générales et de la valeur de la connaissance ? Nous ne le pensons pas.

Que le jugement ne soit pas une construction, une création de l'esprit, personnelle et arbitraire, inspirée par la passion de l'heure, par quelque décision créatrice, voire par des habitudes utilitaires ; qu'il soit, au contraire, dominé normalement par une objectivité impersonnelle, dont il n'a qu'à être l'expression fidèle et soumise : c'est là une constatation qui n'est pas sans importance. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler les thèses pragmatistes. Il est vrai que cette constatation est simple, qu'elle peut être vite faite, qu'en la faisant on ne déploie pas l'appareil de démonstration qui semblerait convenir à la solution d'un « problème » angoissant. Mais pourquoi faut-il qu'il y ait ici un problème, au moins pour ceux qui le résolvent ?

Peut-être le « problème » surgit-il plus loin. La *res*, dont parle saint Thomas, et à laquelle il sied que le jugement vrai se conforme, n'est-elle que cette objectivité, indépendante sans doute, mais qui pourrait être simplement mentale ? On se tromperait fort en le pensant. S'il n'éprouve pas le besoin de nous faire à ce sujet des décla-

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

rations explicites, c'est qu'il n'a, probablement, jamais songé qu'on pût le comprendre autrement. La chose, c'est évidemment, pour lui, la chose réelle, posée hors de toute conscience, dans sa propre entité. Cela va de soi, et il est inutile de le dire. Mais, pour nous, après Fichte et bien d'autres, cela ne va plus de soi et il y a ici une grosse question. Comment saurons-nous si la chose pensée correspond à une chose réelle, si elle en est une copie correcte ou au moins à peu près convenable ? C'est ainsi que le problème se présente à beaucoup d'esprits. Spencer l'a même traduit en schéma graphique, et rien ne pouvait mieux illustrer, à la fois, la mentalité positiviste et le caractère du célèbre « problème ».

A notre avis, le « problème » résulte tout entier d'une imagination spatiale. On met la conscience ici, là l'objet. Comment l'objet peut-il être présent à la conscience ? Par l'intermédiaire d'un substitut, d'un représentant, d'une image. Dès lors, ce que la conscience atteint, ce que la connaissance voit, ce n'est pas l'objet, c'est le substitut. Et le problème surgit : comment saurons-nous que le substitut est conforme à l'objet ?

Disons-le tout de suite, le problème ainsi posé est insoluble. Jamais nous ne connaitrons quoi que ce soit autrement que par la connaissance, jamais donc nous ne comparerons l'objet connu

qu'à un objet connu, et si l'objet connu est une image, nous ne ferons que comparer entre elles des images. Nous avons dans nos musées une, deux, ou cinquante copies d'un tableau perdu : elles ne remplaceront pas l'original.

Même dans l'horizon restreint de l'idéalisme, le même décevant mirage revient nous railler si nous essayons d'y transposer l'insoluble question. Nous ne pouvons comparer l'image au réel que nous en avons séparé, nous ne la comparerons pas davantage à l'objectivité idéale et impersonnelle, si nous avons d'abord supposé que celle-ci ne nous est présente que par son intermédiaire. Et nous devrions reculer encore, car à l'intérieur même de la conscience individuelle il faudra, pour être logique, retrouver le dualisme de la représentation et du représenté ; ce sera le cauchemar d'une éternelle poursuite, où nous essayerons en vain de saisir l'ombre d'une ombre.

On améliore un peu les choses en renonçant à la forme « critériologique » du problème, pour se tenir dans les termes du « problème de la connaissance ». La connaissance est un fait ; ne faut-il pas, pour l'expliquer, recourir au réel ? Le point de départ est cette fois plus clair, mais les ponts n'en sont que mieux coupés. Ce n'est pas le principe de causalité qui permettra de les lancer à nouveau. Supposons établie son objectivité mentale ; s'il nous conduit à un réel, ce ne sera

toujours qu'à un réel pensé, ce qui n'est pas la même chose qu'un réel *réel*. Mais pourquoi nous conduirait-il à un réel ? En admettant que les images, ou les pensées, ne se suffisent pas et qu'elles exigent une cause, pourquoi cette cause ne serait-elle pas aussi bien une pensée plus large, un moi supérieur ? D'où aurais-je même l'idée d'un réel, si ce n'était pas là une donnée première, immédiate, qu'aucun raisonnement ne doit établir ?

Quand je connais, le terme immédiatement donné à la conscience, c'est l'objet connu. Quand je connais du réel, le terme immédiatement donné à la conscience, c'est l'objet réel. Il n'est besoin, pour l'atteindre, d'aucune démarche, mais seulement d'une conscience pleine de ce que l'on connaît. Ceci n'exclut pas les intermédiaires explicatifs que l'on pourra juger nécessaires pour rendre compte du fait de la connaissance, mais ces intermédiaires, — *species* intelligible ou sensible, — ne sont pas donnés à la conscience [1]).

Telle était la doctrine de saint Thomas ; elle est, croyons-nous, la seule qui ferme la porte à l'idéalisme ; elle est, de plus, l'expression adéquate de notre conscience de connaître. La réflexion épistémologique n'a ici, encore une fois, rien à ajouter aux données premières de la spon-

1) I^a, q. LXXXV, art. 2 ; q. LXXXVII, art. 3.

tanéité, elle n'a qu'à les préciser, à les enregistrer, non par un procédé quelconque de démonstration qui les complète et les enrichisse, mais par une analyse qui en épuise et en clarifie le contenu.

On voit, dès lors, comment la seconde question de l'épistémologie rentre dans le cadre de la réflexion dont nous sommes partis. Certains jugements, la plupart peut-être, attribuent à leur sujet la réalité, exprimée en un prédicat exprès, ou connotée dans les autres prédicats. Il s'agit simplement de savoir si, ce faisant, ils expriment correctement l'objet présent à la conscience. C'est là une question plus spéciale, et qui est forcément conséquente à la question plus large posée d'abord. C'est encore pourtant une question très générale, et à ce titre elle fait toujours partie de ces questions premières qui forment l'entrée de la philosophie.

Que saint Thomas n'ait pas distingué les deux questions, qu'il n'ait pas noté l'ordre dans lequel il fallait les poser, c'est là chose accessoire, et le souci de méthode que nous ont enseigné les évolutions ultérieures de la philosophie ne nous écarte point des lignes fondamentales de sa pensée.

Tout le « problème » se résout encore une fois, donc, par une constatation. Mais mieux encore que tantôt, on conviendra que la constatation est importante. Il suffit de songer aux

idéalismes de toute nuance. Aussi y aura-t-il lieu d'examiner à cet endroit les théories qu'ils ont échafaudées, mais l'essentiel de ce qu'il faudra en dire se ramènera toujours à ceci, qu'elles traduisent inexactement les données primordiales; et c'est à remettre en pleine lumière ces données qu'il faudra toujours revenir à travers tous les détours de la dialectique.

D'autre part, on le voit, l'ordre des questions semble bien être celui qu'a fixé, de façon générale, Mgr Mercier.

Les deux questions générales que nous venons d'indiquer à gros traits n'ont pas épuisé toute l'épistémologie. Elles n'ont pas épuisé non plus les ressources de la réflexion dans laquelle nous nous sommes engagés à la suite de saint Thomas.

Les jugements que nous formons expriment adéquatement une objectivité présente à l'esprit. Le caractère de réalité, exprimé ou impliqué dans la plupart d'entre eux, appartient, en effet, aux sujets. Ces deux conclusions laissent pendante une question ultérieure. Sommes-nous réduits à connaître des phénomènes? Ou bien atteignons-nous de quelque façon le domaine des choses en soi?

Ces mots de « phénomène » et de chose en soi » ont reçu des acceptions diverses. Les uns entendent par « chose en soi » la chose entière-

ment séparée de nous et avec laquelle nous n'avons aucune relation quelconque. Il est clair que la « chose en soi », ainsi entendue, est parfaitement inconnaissable, ce qui ne permet pas encore de nier son existence. Que pouvons-nous savoir d'une chose avec laquelle, par définition, nous n'avons aucun rapport ? Notre connaissance n'est point créatrice, il faut que son objet lui soit donné, elle est réceptive et passive. Ce qui n'agit sur nous d'aucune manière est pour nous comme un néant. Mais n'a-t-on pas souvent, par un glissement de signification tout à fait injustifié, étendu à la *chose*, en général, ce qui était vrai de la *chose en soi* entendue au sens que nous venons de dire ? Il n'est pas rare que sous le nom de chose en soi on entende simplement la substance, ou même toute réalité qui ne se résout pas en une pure apparence A la chose on a opposé le phénomène. Les uns ont considéré le phénomène comme une pure variation subjective, il en est d'autres qui considèrent le phénomène comme une apparence séparée de la chose, opposée même à celle-ci et ne pouvant en aucune façon nous la révéler. Sans entrer le moins du monde dans des questions historiques que nous ne pouvons traiter ici, il suffira de remarquer que cette doctrine ne résulte nullement du sens obvie des expressions, et qu'elle s'inspire, au contraire, de cette imagi-

nation spatiale dont nous avons déjà signalé les méfaits.

Le φαινόμενον, c'est ce qui apparaît, mais pourquoi ce qui apparaît ne peut-il pas être réel ? De la chose au phénomène il n'y a pas opposition, il n'y a pas distinction radicale, le phénomène est simplement l'aspect que la chose prend pour nous. Ainsi le définissait récemment un interprète autorisé de Kant [1]). Et ce n'est, dès lors, que par un illogisme qu'il peut dire que nous ne connaissons par la chose et que nous savons seulement qu'elle existe. Dans la doctrine de saint Thomas, les choses nous sont connues en tant qu'elles agissent sur nous. Or, les choses considérées sous cet angle peuvent être, très exactement, appelées des phénomènes. Mais ces phénomènes non seulement traduisent une chose, ils sont tout simplement cette chose, non pas dans son entièreté, non pas

1) A. Riehl, *Der Philosophische Kritizismus*, Bd. II, 2e Aufl. « Die Kritik lehrt dasselbe Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen, als Erscheinung und als Ding an sich. Das Ding an sich ist die Gegenseite des Dinges in der Erscheinung... Erscheinung bedeutet das Verhältnis des Dinges selbst zum Subjekte. Dasjenige, so hörten wir, was nicht am Objekte, wie es an sich ist, jederzeit aber in seinem Verhältnisse zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des Objektes unzertrennlich ist, ist Erscheinung... Der eigentliche Gegenstand ist sowohl in Ansehung der inneren als der äusseren Anschauung unbekannt. Das heisst nicht : er existiert nicht, sondern wir erkennen ihn nicht, weil zum Erkennen nicht der blosse Begriff seiner Existenz genügt, sondern Anschauung hinzukommen muss, welche bei uns sinnlich ist, mithin ihr (der Anschauung) Gegenstand Erscheinung... ». S. 562-563-564.

sous tous ses aspects, mais sous un aspect qui est bien à elle néanmoins et qu'il ne faut pas en séparer.

En somme, aussi bien en matière d'intelligence que de sensation, la connaissance immédiate est infaillible. Elle saisit son objet tel qu'il est, parce qu'il lui est donné sans intermédiaire, et qu'on ne saurait ici concevoir aucune déformation. La déformation n'est possible que dans le travail ultérieur qui interprète les données premières et construit, sur leurs bases, l'édifice de la science ou celui de l'imagination. Dans la saisie des principes premiers, l'intelligence est infaillible, et il en est de même du sens dans la perception des sensibles propres [1]). Cette doctrine, ordinaire-

1) « Dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditates rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui, notis rerum quidditatibus, sicut prima principia, quae cognoscimus cum terminos cognoscimus ; unde et intellectus habitus principiorum dicitur. Quidditas autem rei est proprium objectum intellectus ; unde, sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est ». *De Ver.*, q. I, art. XII.

Le principe fondamental de l'attitude thomiste à l'égard de la sensation est donné dans le *De Ver.*, q. I, art. XI : « Si comparatur (sensus) ad intellectum prout est res quaedam, sic nullo modo est falsitas in sensu intellectui comparato, quia secundum quod sensus disponitur, secundum hoc dispositionem suam intellectui demonstrat ; unde Augustinus dicit quod non possunt omnino enuntiare nisi affectionem suam. Si autem comparatur ad intellectum secundum quod est repraesentativum alterius rei... intellectus sicut judicat de rebus, ita de his quae a sensibus offeruntur... Si autem consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est falsitas et veritas per modum quo est in intellectu. In intellectu

ment énoncée par saint Thomas en fonction de son système réaliste, est facilement rejointe par une réflexion analytique sur les données de la conscience. C'est précisément à constater la présence immédiate de ces données premières que nous nous sommes occupés jusqu'ici. Dès lors il y aura lieu, dans un examen ultérieur, de scruter, d'après cette norme, la valeur du monde sensible dans lequel se meut le sens commun et du monde intellectuel dans lequel se meut la science. Nous ne faisons ici qu'indiquer cette « critériologie spéciale ». Mais la théorie générale de la connaissance doit aussi se compléter par une critique générale dont il nous faut encore dire un mot.

Du point de vue de la réflexion analytique sur les données de la conscience, le problème qu'il reste à poser maintenant reviendra à demander si

autem primo et principaliter inveniuntur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis ; sed in formatione quidditatum non nisi per ordinem ad judicium quod ex formatione praedicta consequitur ; unde et in sensu... secundum hoc quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum ordinem ad judicium quod ex formatione praedicta consequitur... Sensus autem judicium de quibusdam est naturale, sicut de propriis sensibilibus ; de quibusdam autem per quamdam collationem... et sic judicat vis sensitiva de sensibilibus communibus et de sensibilibus per accidens... Unde judicium sensus de sensibilibus propriis semper est verum, nisi sit impedimentum in organo vel in medio ; sed in sensibilibus communibus et per accidens interdum judicium sensus fallitur. »

Notons aussi ce qui est dit *In IV Metaph.*, lect. III : « Nec oportet,

toute réalité coïncide avec les phénomènes. On ne demande plns si ceux-ci nous offrent du réel, cette question est déjà tranchée.

Mais la réalité est-elle identique au phénomène qui nous la livre, ou bien s'en distingue-t-elle de quelque façon ?

Les constructions de la science sont bâties sur le phénomène. Par une suite de comparaisons et d'abstractions elle cherche à démêler, dans la variété fluente et concrète du donné, ce qu'il a de commun et de permanent. A son plus haut degré de généralité la science se mue en métaphysique et elle cherche, au sein du phénomène, la substance qui en est comme le noyau solide et subsistant. En outre, et par delà les phénomènes, elle entrevoit d'autres substances qui ne sont point sujets de phénomènes, et qui ne se révèlent plus à nous que par leur seule causalité. C'est à ce moment que la métaphysique, se dégageant de la science naturelle, devient vraiment elle-même et acquiert toute son ampleur.

Or cette construction, à mesure qu'elle s'élève, se double dans la doctrine de saint Thomas d'une face négative et critique. Nous connaissons les substances, les esprits, Dieu. Mais autant dire

quamvis sensus alteretur a sensibilibus, quod judicium sensus sit verum ex conditionibus rei sensibilis. Non enim oportet quod actio agentis recipiatur in patiente secundum modum agentis, sed secundum modum patientis et recipientis. »

que nous ne les connaissons pas. Nous ne les connaissons en effet qu'en fonction du phénomène, et nous savons en même temps qu'il n'y a entre eux et le phénomène aucune commune mesure. Nous les atteignons par une série d'actes complexes et nous savons en même temps que ce n'est point là les saisir vraiment et les connaître. En regardant la métaphysique thomiste sous l'angle que nous venons d'indiquer, on y trouve tous les éléments d'une critique de la connaissance.

De cette critique nous ne voulons pas, maintenant, poursuivre le détail. Nous voudrions seulement demander ce qui la met en branle, ce qui, en d'autres termes, du point de vue analytique, empêche de considérer les phénomènes comme définitifs et suffisants.

Peut-être trouverait-on assez facilement ce point de départ dans l'opposition des deux modes de connaissance, le sensible et l'intellectuel. Cette opposition fut toujours l'une des sources motrices de la recherche philosophique. La connaissance sensible est intuitive, pleine, « saturante », mais l'objet qu'elle nous livre est instable et indéterminé. La connaissance intellectuelle atteint dans les choses un aspect plus stable et plus déterminé, mais elle n'étreint pas les choses à fond, elle en laisse échapper la réalité individuelle et profonde pour n'en retenir que la forme générale. Elle

n'est nullement saturante, et pourrait-on la dire intuitive?

On trouverait facilement de nombreux passages de saint Thomas pour étayer ces considérations [1]). Or, il est assez facile d'y rattacher la marche dialectique qui conduira plus loin. Ces deux aspects opposés des choses ne peuvent être, ni

1) Notons seulement l'un ou l'autre passage. C'est d'abord cette remarque, faite à propos du scepticisme antique, dans le commentaire de la *Métaphysique :*

« Causa opinionis praedictorum philosophorum fuit, quia cum ipsi intenderent cognoscere veritatem de entibus, et videretur eis quod sola sensibilia entia essent, totius veritatis doctrinam judicaverunt ex natura sensibilium rerum. In rebus autem sensibilibus multum est de natura infiniti sive indeterminati, quia in eis est materia, quae quantum est de se non determinatur ad unum, sed est in potentia ad multas formas, et est in eis natura entis similiter ut diximus, videlicet quod esse rerum sensibilium non est determinatum sed ad diversa se habens. Unde non est mirum si non determinatam cognitionem ingerit sensibus, sed huic sic et alteri aliter. Et propter hoc praedicti philosophi decenter sive verisimiliter loquuntur ratione praedicta : non tamen verum dicunt in hoc quod ponunt nihil determinatum esse in rebus sensibilibus. Nam licet materia quantum est de se indeterminate se habeat ad multas formas, tamen per formam determinatur ad unum modum essendi. Unde cum res cognoscantur per suam formam magis quam per materiam, non est dicendum quod non possit haberi de rebus aliqua determinata cognitio ». *In IV Metaph.*, lect. III.

Quant à la critique de l'intelligence humaine, elle résulte immédiatement des thèses classiques : L'intelligence connaît tout selon le mode des formes sensibles (Cfr. entre autres : I^{a}, q. V, art. 2, et *C. G.*, lib. I, c. XXI). Elle ne connaît pas le singulier (I^{a}, q. XIV, art. XI, in c. et ad I^{um}). Elle est discursive et non intuitive *(De Ver.*, q. XV, art. I). M. Rousselot a merveilleusement ramassé et concentré les éléments épars de cette critique *(L'intellectualisme de saint Thomas*, 1908).

l'un ni l'autre, supprimés. Ils ne peuvent être, non plus, conciliés, si l'on accorde au phénomène une valeur absolue. Tout s'éclaircit si l'on admet qu'une réalité plus large et plus profonde déborde le phénomène. La sensation n'en saisit que des aspects, opposés en apparence, changeants et divers; l'intelligence en pressent l'unité et la stabilité foncière, mais elle ne saurait l'atteindre en elle-même. Elle peut, par de multiples efforts, essayer d'en approcher, d'y ramener le divers de l'expérience, mais ces constructions scientifiques n'équivaudront jamais à l'intuition qui nous manque. Il faut que nous ne cessions pas de le sentir. Si la science parvenait à nous enlacer si bien dans le réseau de ses démonstrations que nous n'eussions plus le besoin de chercher une vérité ultérieure, ce serait la mort, l'étouffement de l'esprit. Il faut qu'une critique sévère dénoue les mailles du filet, qu'elle tienne toujours libres les avenues qui s'ouvrent sur les perspectives plus lointaines [1]).

1) N'est-ce point là l'esprit de ce célèbre passage du *Compendium theologiae*, c. CIV ?

« Quantumcumque autem aliquis proficiat intelligendo secundum praedictum modum cognitionis quo a sensu scientiam percipimus, adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda : multa enim sunt ad quae sensus pertingere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint, non autem quid sint... Circa ea etiam quae sub sensum cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus ; sed quorumdam quidem nullo

La critique de la connaissance a pour corollaire l'affirmation d'un point de vue intellectuel supérieur d'où disparaissent les imperfections de notre connaissance, et où se résolvent les antinomies apparentes du monde des phénomènes et de la science [1]). Cette affirmation métaphysique ne nous paraît pas devoir se faire d'emblée. Il n'est pas nécessaire de la supposer, sans l'établir. Il nous paraît bien plutôt qu'elle résulte des données dont nous sommes partis.

De même l'infaillibilité de la nature intellectuelle ne nous paraît pas devoir faire l'objet, à aucun moment, d'un acte de confiance. L'intelligence saisit une donnée immédiatement présente, elle la pénètre et en a conscience. C'est là un fait

modo, quorumdam vero debiliter. Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis. Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. » Il est vrai que les perspectives ici indiquées ne s'achèvent que dans l'ordre surnaturel et ceci soulève de graves problèmes théologiques. Au point de vue qui nous occupe, il n'est pas nécessaire d'y entrer.

1) « Quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur... ». *De Ver.*, q. XV, art. I.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que Kant avait cette notion au fond de la pensée et qu'il l'exprime précisément à l'endroit où il touche, dans le principe de l'unité synthétique de l'aperception, les racines dernières de la *Critique de la raison pure*. « Ce principe n'est pourtant pas fondamental pour tout entendement possible en général ; il ne l'est, au contraire, que pour celui dont l'aperception pure, dans la représentation *je suis*, ne fournit encore aucun divers. Un entendement qui, en prenant conscience de lui-même, fournirait

qu'il s'agit de constater, tout simplement. Il engendre la confiance et ne la suppose nullement. Qu'ensuite, apercevant dans les données de la connaissance des insuffisances et des obscurités, nous en arrivions à penser une réalité ultérieure, ceci encore peut se faire sans aucun supplément de confiance volontaire, ajouté à la vision intellectuelle. Il s'agit simplement de dérouler les conséquences qu'elle impliquait.

Rien n'empêche de passer ensuite, après ces constatations faites, à l'idée de la nature intellectuelle. On y trouve assurément le couronnement de l'épistémologie. La nature intellectuelle infaillible [1]), souveraine de l'expérience, divine

en même temps le divers de l'intuition, un entendement qui, en se représentant quelque chose, donnerait en même temps l'existence aux objets de cette représentation, n'aurait pas besoin d'un acte particulier de la synthèse du divers pour l'unité de la conscience, comme en a besoin l'entendement humain, qui pense simplement et n'est pas intuitif. Mais pour l'entendement humain ce principe est bien inévitablement le premier principe, de sorte qu'il lui est impossible de se faire le moindre concept d'un autre entendement possible, soit d'un entendement qui serait lui-même intuitif, soit d'un entendement qui reposerait sur une intuition qui, bien que sensible, serait pourtant d'une autre espèce que celle qui sert de fondement à l'espace et au temps » (Trad. Tremesaygues et Pacaud, pp. 136 et 137, texte de la 2e édition). Il y aurait lieu de chercher ici le nœud des divergences qui nous séparent de Kant et de montrer aussi comment, sans le savoir probablement, il dessinait, par rapport à la philosophie du xviiie siècle, un retour vers la tradition.

1) *IV C. G.*, cap. XCV : « Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret, ex

dans un certain sens, nous offre un point de vue synthétique d'où désormais la route péniblement gravie se découvre toute et s'illumine de clartés nouvelles. Et la vérité, à ce moment, prendra son sens complet [1]).

La notion de vérité, en effet, s'est transformée à mesure que nous avancions. La vérité, c'était d'abord, peut-être, le simple fait psychologique de l'assentiment certain qui la constituait. Mais bientôt on s'apercevait qu'elle était l'expression d'une objectivité indépendante des conditions subjectives. Puis nous découvrions, derrière cette objectivité, une réalité ultérieure. Mais cette réalité elle-même est soumise à une vérité plus haute, et voici que saint Thomas nous déroule le magnifique tableau qui ouvre le *De Veritate*. Au sommet des choses trône la vérité divine, dont l'intelligence humaine est une participation. De cette

corruptione naturae proveniret. Unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae » (Cfr. *De Ver.*, q. I, art. XII ; q. XI, art. III ; q. XIV, art. II).

1) *De Ver.*, q. I, art. IV, ad 5^{um} : « Veritas secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit ; ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primae veritatis ; ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus judicare ».

vérité les choses sont le décalque, et notre esprit, guidé par la lumière divine qui est en lui, est fait pour les comprendre et pour y retrouver le reflet de la Vérité première [1]).

Tous ces plans successifs, nous les pouvons voir se dérouler à partir de cette simple réflexion sur les données immédiates de la conscience, où nous avions cru nécessaire de prendre pied. Rien n'était présupposé à cette réflexion. La notion même de vérité ne lui est pas antérieure, elle en découle, et nous venons de montrer les formes, de plus en plus complètes, qu'elle prend.

Une dernière question pourrait se poser. Ce travail de réflexion relève-t-il de la psychologie ? Il pourrait sembler que oui, puisqu'il s'agit d'une analyse de la conscience. Mais cette analyse n'a pas pour but premier de nous conduire à une thèse sur l'âme. Elle peut se relier à la psychologie dite métaphysique ou rationnelle, elle peut lui emprunter des notions et lui fournir des argu-

1) *De Ver.*, q. I, art. II : « Res naturales ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus ; res autem naturalis, mensurans et mensurata ; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur... ».

ments, elle n'en fait point partie. Elle n'appartient pas non plus à la psychologie descriptive, quoiqu'elle parte d'une analyse des données de la conscience. En effet, elle ne nous laisse pas dans la conscience, elle nous force à en sortir, elle dépasse par tous ses résultats le point de vue de la psychologie. Nous dirions volontiers qu'elle prend pied dans la psychologie, et nous croyons qu'en effet la psychologie analytique, voire la psychologie expérimentale, pourraient lui fournir de très utiles lumières. Mais elle n'y prend pied que pour nous conduire, d'un côté, à la logique, de l'autre, à la métaphysique. Dans l'ensemble de la métaphysique, d'ailleurs, elle mènera plus spécialement à certaines thèses de psychologie rationnelle. Néanmoins elle forme, comme telle, une théorie distincte à la fois de la psychologie descriptive et de la psychologie métaphysique.

On a voulu parfois l'incorporer à la logique, et on la confond assez fréquemment avec la métaphysique. Il est plus exact de dire qu'elle précède ces deux disciplines. Au surplus, il est difficile de l'annexer à une branche, elle n'est pas non plus elle-même une branche fermée et séparée des autres, elle est plutôt le point de vue systématique et central qui les relie toutes et qui donne à l'ensemble de la doctrine son unité, sa cohésion et sa force.

III

LE « COGITO »[1]

Il s'est trouvé des thomistes aux yeux desquels, en posant le problème critique, on se place d'emblée en dehors de la philosophie du bon sens. Il se trouve d'ailleurs des penseurs très modernes, ayant traversé les phases les plus extrêmes de l'idéalisme, qui s'exprimeront, là-dessus, à peu près comme eux. Il se trouve des psychologues, très décidés à ne jamais dépasser dans leurs thèses le champ de la conscience, qui ne manquent pas de les suivre. Le « réalisme naïf » n'apparut-il pas un jour, selon Avenarius, comme la fleur terminale d'un idéalisme conséquent ? Le « néo-réalisme » ne prétend-il pas s'autoriser d'une analyse de la conscience ? Et telle page de M. Bergson est écrite sur un mode dont on ne saurait dire à coup sûr s'il est idéaliste ou réaliste.

Mais d'abord, comment se pose le problème

1) Paris, 1919.

critique dans la philosophie moderne ? A vrai dire il n'y a pas qu'une seule formule du célèbre problème. Au cours des trois siècles de réflexion que nous avons maintenant derrière nous, il a évolué, il a pris des formes diverses et revêtu des aspects multiples. Histoire longue et confuse, mais singulièrement instructive, dont nous devons recueillir les leçons.

Pour beaucoup d'esprits tout est de savoir comment nous serons certains. Le problème de la certitude obsède les penseurs de la Renaissance, il a pesé sur les débuts du XIX^e^ siècle, il n'a pas cessé de préoccuper, jusqu'en ces derniers temps, tous ceux qui cherchent une assiette solide aux préceptes de la morale, aux convictions religieuses, à l'ordre social. Le fantôme du scepticisme et du dilettantisme les hante, ils veulent y échapper au moyen de quelque formule décisive et rassurante.

Comprennent-ils qu'aucune formule magique, aucune recette d'auto-suggestion ne peut résoudre une antinomie objective ni dissiper une obscurité d'ordre intellectuel ? Pas toujours. Ils cherchent avant tout à faire la paix dans les âmes, à atteler les volontés aux œuvres salutaires qui les réclament. Or il est de fait que beaucoup d'âmes et beaucoup de volontés se gouvernent en dehors des lois de la logique. De là de perpétuelles confusions. Du fait psychologique on veut tirer le

droit rationnel. Au nom du droit rationnel, on veut nier le fait psychologique. On ne voit pas que ce sont deux domaines qu'il importerait de distinguer et d'étudier à part.

Comment, de fait, s'obtient cet état de paix interne, de tranquille adhésion, que l'on nomme certitude ? La réponse dépend de mille contingences individuelles que la psychologie a mission d'étudier. Cette étude suggère d'utiles leçons d'hygiène mentale, d'équilibre intérieur. Dans le traité de la connaissance certaine une large place leur sera faite. Mais il est une autre question, d'un caractère bien différent.

Dans l'ordre objectif, en face du sujet qui croit ou qui doute, un enchaînement de termes idéaux se déroule. En droit, cet enchaînement mérite-t-il d'entraîner l'adhésion du sujet ? Peu importe que celui-ci se montre accueillant ou revêche, il s'agit d'exigences qui sont au-dessus de ses caprices.

Qu'est-ce qui fonde nos certitudes ? On peut répondre à cette question que nos certitudes se fondent précisément sur le fait même qui constitue nos adhésions. Nous sommes certains en vertu d'un entraînement sentimental, en vertu d'une décision volontaire qui arrête nos réflexions, barre le chemin aux doutes, et fixe l'esprit dans la certitude. Même en répondant de la sorte, on distingue la question psychologique de la ques-

tion de droit. On déclare, sans doute, que c'est le fait qui fonde le droit, mais par là même on reconnaît que la question de droit se pose et qu'il faut la résoudre.

Encore peut-on la comprendre de diverses façons.

Ce qui fonde nos certitudes, n'est-ce pas une certitude première, originale, à laquelle toutes les autres emprunteraient leur solidité ? Dès lors, on est porté à chercher une connaissance fondamentale, source de toutes les autres. Ce sera le premier principe de la connaissance, ou au moins de la connaissance certaine.

Mais, à vrai dire, ce que l'esprit réclame pour donner à ses adhésions une sécurité définitive, c'est la garantie qu'elles l'attachent à la vérité et qu'elles ne l'entraînent point à l'erreur. D'avoir quelquefois rencontré l'erreur, de la côtoyer toujours, il garde une crainte et une défiance et il ne sera certain, en repos, que si l'on peut définitivement le dégager de cette crainte.

N'y a-t-il donc pas quelque instrument, quelque pierre de touche, ou encore quelque épreuve péremptoire qui permette de discerner à coup sûr l'adhésion vraie de l'adhésion fausse ? Posséder un critère de vérité et de certitude, tel est le moyen d'échapper aux anxiétés du doute et telle est l'ambition suprême de maint traité de la connaissance certaine.

Erreur, vérité, certitude, principes, critères, autour de ces notions le scepticisme livre de nombreuses escarmouches, où il ne laisse pas de remporter parfois quelque avantage.

Il n'y a de certitude, en effet, que dans la possession tranquille, assurée, définitive de la vérité. Mais comment m'assurer que je suis dans la vérité ? Mon adhésion d'hier m'attachait fermement à l'erreur et j'éprouvais la même conviction, la même profondeur et la même vigueur d'assentiment que j'éprouve aujourd'hui. Que sais-je si je ne me trompe pas derechef ? J'attendrai donc qu'on vienne m'apporter la preuve que je suis dans la vérité. Je ne dis pas que cette preuve soit impossible et qu'on ne l'apportera jamais. Je dis seulement qu'on ne me l'a point apportée encore, et je l'attends toujours.

Ainsi parle Montaigne, et on voit mal comment il suffirait, pour triompher de son doute, de faire appel à un principe premier ou à un critère. Si le principe ou le critère ne se démontre pas, la preuve n'est point fournie et le sceptique continue de l'attendre. S'il se démontre, nous n'avons point fini et la question se déplace pour reparaître plus loin. Nous sommes « au rouet » ou bien « à reculons jusqu'à l'infini ».

Le « Cogito » cartésien est un effort puissant tenté pour échapper au « diallèle » sceptique. Le philosophe cherche une position qui soit anté-

rieure à tout doute quelconque, et « si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne soient pas capables de l'ébranler ». Or il lui faut pour cela une position où toute question soit écartée, où toute preuve soit inutile, tout critère superflu, parce qu'il n'y a plus aucune distance entre la certitude et son objet. Il croit y parvenir au moment où l'esprit, arrivé au bout de son doute, se saisit lui-même dans l'acte de douter et se prend précisément lui-même pour objet.

Descartes abandonnera aussitôt la position qu'il a conquise. En a-t-il parfaitement saisi l'importance et l'exacte signification? Il n'en a pas moins atteint le point de vue d'où l'horizon critique se dévoile. Trois siècles de réflexion s'amorcent au « Cogito » et s'épuisent en variations sur le thème cartésien.

Il ne s'agit plus désormais de disputer avec les sceptiques ni de chercher le critère de la connaissance certaine. Ceux qui reviennent à ces questions sont des attardés, ils ne suivent pas le mouvement de la réflexion critique. Des hauteurs atteintes par le « Cogito », elles apparaissent bien vaines et bien rapidement résolues. Mais d'autres problèmes se dessinent. Toutes les avenues de la connaissance n'apparaissent-elles pas dans un jour nouveau et transparent? En saisissant l'esprit lui-même dans sa source, ne pourrons-nous

pas délimiter son pouvoir, définir à l'avance les objets qu'il atteindra et les caractères qu'ils offriront, fixer en somme ce droit de la connaissance et de la certitude qui domine les faits et qui seul nous garantit la possession tranquille de la vérité ?

Il y a un passage des *Regulae* où Descartes énonce toutes les espérances qu'il entrevoit dans le « Cogito », en même temps qu'il indique le point de vue auquel il est parvenu : « Nihil utilius quaeri potest, quam quid sit humana cognitio et quousque extendatur. Ideoque nunc hoc ipsum unica quaestione complectimur, quam omnium primam per regulas jam ante traditas examinandam esse censemus ; idque semel in vita ab unoquoque ex iis qui tantillum amant veritatem, esse faciendum, quoniam in illius investigatione vera instrumenta sciendi et tota methodus continentur. Nihil autem mihi videtur ineptius, quam de naturae arcanis, coelorum in haec inferiora virtute, rerum futurarum praedictione et similibus, ut multi faciunt, audacter disputare et ne quidem tamen unquam, utrum ad illa invenienda humana ratio sufficiat, quaesivisse. Neque res ardua aut difficilis videri debet, ejus quod in nobis ipsis sentimus ingenii limites definire, cum saepe de illis etiam, quae extra nos sunt et valde aliena, non dubitemus judicare. Neque immensum est opus, res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle com-

plecti, ut quomodo singulae mentis nostrae examini subjectae sint agnoscamus ; nihil enim tam multiplex esse potest aut dispersum quod per illam, de qua egimus, enumerationem certis limitibus circumscribi atque in aliquot capita disponi non possit »[1]).

Dans la première préface de la *Critique de la Raison pure*, nous retrouvons presque mot pour mot l'exposé d'un point de vue tout semblable : « (L'indifférence que rencontre la métaphysique) est une invitation faite à la raison d'entreprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même, et d'instituer un tribunal qui la garantisse dans ses prétentions légitimes et puisse en retour condamner toutes ses usurpations sans fondement, non pas d'une manière arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables. Or ce tribunal n'est pas autre chose que la *Critique de la Raison pure* elle-même... La métaphysique, suivant les idées que nous en donnerons ici, est la seule de toutes les sciences qui puisse se promettre — et cela dans un temps très court et avec assez peu d'efforts, pourvu qu'on y tâche en commun — une exécution si complète qu'il ne reste plus à la postérité qu'à disposer le tout d'une manière

1) *Regulae ad directionem ingenii.* Ed. Adam et Tannery, t. X, p. 398.

didactique, suivant ses propres vues, sans pour cela pouvoir en augmenter le moins du monde le contenu. Elle n'est en effet que l'inventaire, systématiquement ordonné, de tout ce que nous possédons par la raison pure. Rien ne peut ici nous échapper, puisque ce que la raison tire entièrement d'elle-même ne peut lui demeurer caché, mais est, au contraire, mis en lumière par la raison même, aussitôt qu'on en a seulement découvert le principe commun »[1]).

Il serait aisé de rattacher la plupart des conceptions de l'épistémologie contemporaine aux réflexions que nous voyons s'amorcer en méditant ces textes. Mais ceci nous entraînerait loin. Nous voulons seulement nous demander dans quelle mesure ces mêmes réflexions sont permises à un thomiste fidèle. Nous devons d'abord nous demander dans quelle mesure il lui est permis de se placer au point de vue où se placent Kant et Descartes et d'où ils entrevoient les perspectives de la critique.

On a trouvé, dans le *De Veritate*, un texte qui se laisse placer en regard de ceux que nous venons de citer. A première vue, l'analogie est frappante et l'on ne peut se soustraire à l'impression que les trois textes se rencontrent, au moins

1) Trad. TREMESAYGUES et PACAUD, pp. 7 et 12.

par quelque côté. Voici le passage : « Veritas... in intellectu est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum ; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est ; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem; quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus ; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur ; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra se ipsum reflectitur » [1]).

Comment donc se peut-il que les disciples de saint Thomas considèrent le point de vue kantien et l'entreprise kantienne comme une monstruosité intellectuelle et le comble de l'absurdité ?

Il est assurément telle façon de comprendre le point de vue critique dont l'esprit du thomisme doit nous détourner. Il y a des directions de pensée où, d'après l'enseignement formel du Maître, nous ne pouvons rencontrer que le vide.

Tout d'abord, à supposer qu'il fût possible de saisir notre esprit humain à l'état qui précède

1) *De Veritate*, quaest. I, art. 9.

toute connaissance déterminée, il serait parfaitement impossible de tirer de cette considération les conséquences d'ordre objectif que Kant et Descartes semblent attendre. Avant de connaître, notre intelligence est à l'état de puissance nue, elle ne présente aucune espèce de détermination. On pourrait la considérer indéfiniment sans y rien découvrir de ce qu'elle pourra connaître. C'est le désert, le vide, la table rase ou l'ardoise vierge où rien encore n'est écrit : « Intellectus humanus... est in potentia respectu intelligibilium ; et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum »[1].

Dans ce vase vide tout peut se verser, sur ce tableau neuf tout peut s'écrire. Il est vrai que cette immense attente est déjà une réalité qu'il vaudrait la peine d'approfondir. Mais enfin on n'y pourrait trouver les éléments d'un « inventaire » quelconque. Au surplus, notre esprit est-il saisissable, à l'état potentiel, pour nos propres pouvoirs de connaître ? Nous ne pouvons atteindre, par l'intelligence, que l'intelligible en acte. Or l'intelligence, qui ne connaît pas encore, n'est pas non plus intelligible en acte. Elle n'est pas de l'ordre des choses qu'elle peut elle-même connaître : « Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia

1) *Summ. Theol.*, I^a, q. LXXIX, art. 2.

tantum... unde in seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu »[1]).

Ainsi, à un double titre, la doctrine de saint Thomas exclut toute possibilité de saisir l'esprit en soi, avant toute connaissance, de manière à prédire quelles seront ses opérations, à définir d'avance leurs limites, à déterminer les objets qu'elles atteindront.

Une autre espèce de réflexion critique n'est pas moins nettement condamnée. C'est celle qui voudrait démontrer les principes de la raison. Il y a, au point de départ de nos raisonnements, un certain nombre de principes premiers au delà desquels on ne remonte pas ; il faut que l'esprit, en quête de preuves, s'arrête devant cette limite. C'est là encore une des notions classiques du thomisme et de l'aristotélisme. A la lumière conjuguée de ces enseignements, il y aura lieu de porter un jugement sévère sur la métaphysique du romantisme allemand.

Schelling a réuni, à la fois, les trois bévues dont nos maîtres veulent nous garder. Ne prétendait-il pas remonter, dans l'histoire de l'esprit, au stade qui précède toute détermination et, de là, assister à la genèse même de la conscience ? Ne croyait-il pas, en s'installant dans l'absolu,

1) Ia, q. LXXXVII, art. 1.

pouvoir déduire de là toutes les œuvres de l'esprit, c'est-à-dire tous les objets et, en somme, toute l'histoire de la nature et de l'humanité.

Mais aussitôt après que Schelling a formulé le point de vue de l'absolu, Hegel s'avise des contradictions et des impossibilités qu'il contient. L'esprit humain ne peut pas s'installer, d'emblée, dans l'intuition de sa pure potentialité, aride et déserte. Et d'ailleurs, du néant de toute détermination, que veut-on tirer si ce n'est le néant toujours, c'est-à-dire jamais rien.

Hegel veut qu'une longue et minutieuse pédagogie conduise l'esprit des marécages de la connaissance vulgaire jusqu'aux altitudes critiques. Il reconnaît que la raison ne se révèle à elle-même qu'après avoir, et longtemps, vécu dans la fascination des choses. Ce n'est qu'en se livrant d'abord à la connaissance du monde extérieur que la conscience s'éveille et qu'elle peut devenir, pour elle-même, un terme à considérer. Avant Hegel, Fichte avait reconnu tout de même ces conditions de notre réflexion humaine. Tous deux ont considéré qu'un pénible effort est nécessaire pour arracher l'âme à la pente primitive qui la porte vers les objets, pour la faire revenir sur elle-même et remonter aux sources intérieures.

Hegel et Fichte ne songent pas davantage à partir de l'indéterminé. Leur dialectique s'amorce

à une affirmation, elle n'a point sa racine dans le vide.

Néanmoins l'ambition des romantiques est bien la déduction universelle. Ils ont, en somme, repris ce projet de Descartes qui leur a été transmis par Reinhold : rattacher toute la philosophie à un premier principe. Mais faut-il entendre ce projet au sens que vraiment du principe sortiraient, par une pure génération logique, toutes les connaissances ? Il se peut bien qu'un pareil mirage ait entraîné la pensée moderne sur la voie du « Cogito », il semble aussi qu'on n'a jamais pu se méprendre sur l'insuffisance des réalisations. Et ne trouvons-nous pas chez Kant cette remarque suggestive que même un critère universel n'est point possible s'il doit être une marque de vérité qu'on puisse « appliquer à toutes les connaissances sans distinction de leurs objets » [1]).

Il n'y a pas de principe premier de nos connaissances et de nos certitudes. Nous ne découvrirons jamais cette pierre philosophale. La rigueur géométrique a pu en faire miroiter le rêve aux yeux des penseurs de la Renaissance, mais aujourd'hui les sciences mathématiques elles-mêmes ont dépouillé quelque peu l'allure constructive et créatrice qui inspirait tant d'ambitions. Il apparaît de mieux en mieux qu'en

1) *Critique de la Raison pure.* Trad. TREMESAYGUES, p. 95.

géométrie et jusqu'en algèbre la déduction pure *a priori* ne peut rien enfanter. Notre intelligence, laissée aux ressources de la pensée analytique, est infiniment pauvre. L'intelligence créatrice, qui produit les objets, peut sans doute voir se dérouler toutes les richesses de son œuvre dans l'image idéale qu'elle précontient en elle-même avant toute opération au dehors. L'intelligence angélique, qui reçoit du Créateur, à ce que nous dit saint Thomas, des « espèces » où certains côtés de la réalité créée se trouvent condensés de même façon, peut faire, elle aussi, œuvre d'intuition *a priori*. Mais il n'en est pas de même de nous. Placés les derniers parmi les intelligences, nous ne pouvons que reconstruire péniblement l'intelligible au moyen des fragments que nous demandons à l'expérience sensible : nous remontons vers les richesses synthétiques, nous n'en descendons pas. Il n'est pas sans intérêt de noter que le père du criticisme a reproduit presque littéralement, sans d'ailleurs le connaître, cet enseignement du thomisme. Les « postkantiens » ont divinisé notre esprit, mais Kant est resté à un niveau plus modeste et plus sage [1]).

Les mêmes raisons, nous l'avons dit, semblent faire rejeter un critère universel de vérité au

1) *Critique de la Raison pure*, texte de la 2e éd., pp. 133, 137, 142.

sens où ce critère prétendrait apprécier ce qu'il y a de particulier dans chaque idée. Il est clair que dans une certaine mesure, celle même où elles échappent à la déduction, nos idées ne relèvent, pour ainsi parler, que d'elles-mêmes. Et pourtant, jusqu'en leur dernier détail, la valeur des idées est mise en question, les arguments sceptiques viennent l'ébranler, la lumière qui émane du « Cogito » est appelée à la raffermir.

Il est une vieille notion thomiste qui résout assez simplement cette antinomie. Le vrai, comme l'être, est un transcendantal. Les idées sont débitrices de vérité jusque dans leur dernier détail, mais ce détail n'est pas plus contenu dans la notion de vérité que la multiplicité infinie des choses n'est contenue dans la notion d'être. Tout ce qu'on dira de la vérité aura néanmoins un retentissement profond sur la portée, la signification, la valeur que nous attribuons à toutes nos connaissances. Un doute sur la notion de vérité les fera vaciller tout entières ; en le résolvant on aura remis sur pied toute la science et toute la philosophie.

C'est bien là l'objet du problème critique. La notion de vérité n'est pas à définir à l'entrée du « traité de la connaissance certaine » comme une notion préliminaire. Elle est en question tout le temps. Avec elle nous sommes dans la philo-

sophie première ; nous sommes peut-être au point le plus décisif de cette discipline fondamentale, car, en somme, si l'être en soi est, d'abord et avant tout, être, l'être pour nous est d'abord et avant tout *pour nous*, c'est-à-dire connu et vrai. Et lorsqu'on met en question, d'une façon radicale et universelle, la vérité, on atteint vraiment toute science par son fond. Saint Thomas le pensait et il l'a dit, à la suite d'Aristote : « Aliae scientiae considerant particulariter de veritate : unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare ; sed ista scientia, sicut habet universalem considerationem de veritate, ita ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate ; et ideo non particulariter sed simul universalem dubitationem prosequitur » [1]).

Nous revenons ainsi au texte du *De Veritate* d'où nous sommes partis. Il s'agit, pour l'intelligence, de savoir si elle est dans la vérité. Il s'agit, en même temps, de définir la vérité, car en cette question primordiale rien ne peut être présupposé. Et il s'agit de faire tout cela par une réflexion où l'esprit, revenant sur lui-même, se prend lui-même pour objet : « reflectitur supra actum suum ».

Il est entendu que cette réflexion ne prend pas l'esprit au berceau, qu'elle suppose et la connais-

1) *In III Metaph.*, lect. I.

sance vulgaire et les sciences et la philosophie, qu'elle est un acte de maturité intellectuelle. Il est entendu, par conséquent, qu'elle ne trouve pas l'esprit vide et en puissance. Elle le trouve armé, nanti, au sommet de sa formation et de sa richesse. Néanmoins c'est à l'esprit qu'elle s'attache et c'est dans un effort pour le saisir qu'elle veut trouver la solution du doute universel. Tel est le point de vue critique.

Or ne voyons-nous pas ici s'avérer une divergence radicale entre la réflexion thomiste et toutes celles à qui le « Cogito » cartésien a donné l'essor ?

Il est essentiel à la réflexion critique de ne rien affirmer qui ne soit strictement contenu dans les données d'où elle est partie. Or elle est partie de l'immanence, il faut qu'elle y reste. L'esprit seul lui a été donné, aucun effort ne peut lui permettre d'y ajouter les choses. Comment dès lors pourrait-elle aboutir à cette conclusion qui résume le résultat de la réflexion thomiste : « in cujus natura est ut rebus conformetur ». Les choses ! Par quel tour d'escamotage surgiraient-elles tout à coup ?

Kant a bien essayé d'aboutir aux choses en partant de l'esprit. Mais pour cela il a dû accomplir la « révolution copernicienne » que l'on sait. Il a dû « supposer » qu'au lieu de se mesurer sur les choses, l'esprit est au contraire leur mesure.

Et pour cela il a substitué aux choses en soi, qui échappent à notre domaine, ces phénomènes qui sont comme un rideau tissé en nous par les indications que reçoit la sensibilité. Dès lors nous pouvons saisir dans l'esprit la structure qu'il impose à l'objet, mais en même temps nous savons que cet objet n'est pas la réalité foncière des choses. Aussi bien l'hypothèse kantienne n'a-t-elle pas tenu devant l'implacable logique des commentateurs plus récents. Chez quelques-uns elle s'est rapprochée du réalisme, et l'on pourrait montrer qu'elle doit y aboutir. Chez la plupart elle a sombré dans l'idéalisme : le néo-criticisme a exorcisé à la fois la « chose en soi » et toute considération sur la « nature » de l'esprit. Tout cela est en dehors de l'acte que nous pouvons seul saisir et sur lequel seul s'exerce la réflexion critique.

Il semble donc qu'il n'y ait, pour affirmer les choses et notre pouvoir de les atteindre, qu'un chemin, celui du dogmatisme. Il faut que résolument l'esprit se fasse confiance à lui-même, qu'il croie à son pouvoir, qu'il pose par une affirmation initiale la pierre angulaire de l'édifice philosophique. Cette affirmation est justifiée par sa nécessité même. Sans elle il n'y a plus de pensée, c'est la ruine de tout, c'est l'homme devenu semblable aux souches inanimées.

Il ne manque pas d'arguments pour nous faire

voir dans saint Thomas un représentant de ce dogmatisme.

Il est bien vrai qu'on peut insister en sens contraire sur les conséquences de cette thèse, incontestablement thomiste, qui fait de la vérité un caractère du jugement. Pas de vérité, au sens premier et principal, dans la « simple appréhension », dans l'« incomplexe ». La vérité appartient proprement à l'*intellectus componens et dividens*. Pourquoi ? C'est que la vérité consiste en un rapport. Mais il n'y a pas de rapport là où il n'y a qu'un terme : *aequalitas diversorum est*. Ou encore, il n'y a lieu à aucune comparaison devant cet incomplexe auquel l'esprit s'arrête, il ne la demande pas : « Incomplexum, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem ».

Dans le jugement seul il y a deux termes, il y a lieu à comparaison et il y a vérité ou erreur. Or les deux termes du jugement sont tous deux présents au regard de l'esprit, on dirait volontiers qu'ils sont immanents. Ainsi la question de la vérité se pose à l'intérieur de la conscience et peut s'y résoudre. On peut croire un instant que le thomisme s'accommode du point de vue critique, croire même qu'il en professe les exigences les plus rigoureuses.

Mais la difficulté reparaît. La vérité du jugement n'est pas toute la vérité. Il y a plus, bien

que la vérité soit principalement dans le jugement, elle n'y est qu'appuyée sur les choses, laissée à elle-même elle ne serait plus rien. Et si nous poursuivons avec quelque attention l'analyse des textes que nous venons de citer, nous découvrons aussitôt que, bien loin de s'accommoder d'une vérité « immanente », ils impliquent au contraire l'hypothèse que la pensée saisit directement les choses.

L'incomplexe ne formule aucune comparaison et par suite n'entraîne aucune adéquation. Il implique cependant, nous est-il dit, une comparaison : « Intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam ut hujusmodi rei quidditatem ». Et comment se termine cette comparaison implicite? Elle se termine par la tranquille assurance que l'intelligence, lorsqu'elle forme les définitions, est toujours adéquate aux choses : « Intellectus apprehendens quod quid est dicitur quidem per se semper esse verus »[1]).

Nous disions à l'instant qu'il n'y a pas de rapport là où il n'y a qu'un terme. Mais s'il n'y a qu'un terme, c'est que l'appréhension simple ne se sépare pas des choses, et alors il n'y a pas de rapport à établir, parce qu'il n'y a pas de

1) *I Contra Gentes*, c. 59.

distinction : « Idem non adaequatur sibi ipsi ». Il y a si peu de distinction que l'intelligence ne met rien d'elle-même dans l'appréhension, la chose y est comme seule, dominatrice sans partage : « Ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam... sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re »[1]).

Aussi bien le principe de l'infaillibilité de l'intelligence dans l'œuvre de la simple appréhension, c'est-à-dire dans la saisie des quiddités et dans la formation des définitions, ce principe, dis-je, est affirmé à maintes reprises par saint Thomas. Il est fondé sur la nature de l'esprit, sur cette thèse de psychologie qui fait de la quiddité l'objet propre de l'intelligence, sur cette thèse de métaphysique qui veut que la nature ne dévie jamais dans son acte propre. Et n'est-ce pas à ces théories que nous renvoie la conclusion du passage qui nous a d'abord intéressés : « in cujus natura est ut rebus conformetur ».

1) *De Veritate*, quaest. I, art. 3.

Aurions-nous affaire à un dogmatisme? Le dogmatisme suppose qu'entre l'esprit et les choses il y a une distance à franchir. Il se représente le problème critique comme la recherche du pont grâce auquel nous passerons l'abîme. Et le pont ne peut se trouver que par l'un de ces deux procédés. Ou bien il viendra des choses : agissant sur nous, elles engendrent dans notre esprit un substitut, un double dont nous prenons conscience. De ce double, grâce au principe de causalité, nous remontons à la chose dont il est le représentant et l'effet. Ou bien le pont viendra de nous : nous emparant de l'objet qui est en nous, nous le projetons hors de nous, nous le réalisons et nous croyons à sa réalité.

Aucune des deux solutions ne peut tenir. Non seulement le pont est fragile, il est inexistant. Le double ou le représentant ne nous permettra jamais de remonter à la chose. Du moment que nous sommes dans l'immanence, le double n'est qu'un terme mental, il le restera. Le principe de causalité n'y changera rien : à un crochet peint sur le mur vous ne suspendrez jamais qu'une chaîne également peinte sur le mur. La croyance et l'affirmation dogmatiste y changera moins encore : effort intérieur, elle ne peut nous faire sortir des limites de notre prison.

Mais sommes-nous en prison ? C'est probable-

ment ce que saint Thomas n'a jamais imaginé. Nous nous sommes malencontreusement habitués à parler de connaissance et de choses en termes d'espace. Nous avons oublié que la connaissance est immatérielle et que par suite elle se joue de l'espace.

La connaissance d'une chose extérieure, c'est la saisie de l'autre en tant que autre, elle consiste essentiellement à échapper aux frontières spatiales de notre être, à vivre, sinon entièrement, du moins par un côté de notre vie, hors de ces frontières. En termes de métaphysique aristotélicienne, elle consiste à recevoir dans le sujet que nous sommes, à côté de la perfection qui est la nôtre, la perfection formelle d'un être distinct et différent. Or la matière limite strictement les perfections que peuvent recevoir les sujets dans la composition desquels elle entre, elle les attache d'autre part à quelques déterminations spatiales étroites et infranchissables. La matière s'oppose de tout son poids à l'élan qui fait communier les êtres dans la connaissance ; connaître est par suite et toujours, dans une certaine mesure, échapper à la matérialité, échapper à l'espace. Ceci est la doctrine même de saint Thomas : « Secundum esse immateriale... in quantum non est per materiam terminatum, res non solum est id quod est, sed etiam est quodam modo alia »[1]).

1) In III, *De anima*, lect. V.

Être l'autre, voilà ce que c'est que connaître. Dès lors, quelle difficulté verrons-nous dans le passage logique du connu au réel ? Il n'y a pas de distance, pas d'abîme, il ne faut pas de pont, il n'y a aucun passage à opérer. Du moment où nous connaissons, nous sommes l'autre et l'autre est nous. Ce représentant, ce double, dont l'intermédiaire soulevait le problème, est aussi inutile qu'imaginaire. Nous connaissons directement des choses et non leurs substituts. Inutile aussi, l'acte de foi en notre pouvoir, le décret qui franchit l'abîme du doute : il n'y a pas d'abîme à franchir.

N'exagérons-nous pas ? La théorie de la *species* ne met-elle pas, depuis Aristote, l'explication de la connaissance dans la présence en nous d'un substitut des choses ?

Il serait long de discuter cette théorie. Pour ce qui nous occupe, la réponse tient en deux mots. La « species » prépare l'acte de connaissance, elle n'en est pas un des termes. Elle est, si l'on veut, *id quo cognoscitur*, mais non pas *id quod*. Nous ne la connaissons pas, nous connaissons seulement et directement l'objet, la chose.

Comprend-on pourquoi saint Thomas ne mettait pas la vérité dans la simple appréhension, pourquoi il enseignait qu'il n'y a rien là qui appartienne assez en propre à l'esprit pour donner lieu à comparaison, pourquoi encore il n'y a pas de

rapport ni de comparaison possible entre le connaissant et son objet, parce qu'il y a entre eux une identité ?

Tout est là : le sujet et l'objet communient dans un moment d'identité. Et dès lors les rigoureuses exigences du « Cogito » peuvent s'accommoder du réalisme. Dans la mesure où l'intelligence devient l'autre, *fit aliud*, la réflexion qui revient sur l'acte et l'enveloppe de sa lumière peut le suivre, avec lui pénétrer l'autre, et saisir, sur le fait, cette pénétration, cette communion, cette identité.

Là est le point de vue critique, la source de toute critique ultérieure, le moment qui se place au-dessus de tout doute et de toute critique. Il n'y faut aucun mysticisme, mais simplement la conscience très calme et très positive du fait de la connaissance.

Direz-vous que c'est une thèse métaphysique que nous formulons ? Il n'en est rien. La thèse métaphysique n'est que la conséquence et l'interprétation du fait. Le fait précède et il est indépendant de la thèse. Pour savoir que je « deviens l'autre », il suffit de prendre résolument conscience de ce qui se passe quand je le connais. Ensuite, si l'on veut comprendre et ranger ce fait à sa place dans l'édifice d'une métaphysique, il y aura lieu de recourir aux notions de forme,

de matière et d'espace dans la combinaison que nous venons de suggérer.

Que devient, cependant, la critique ? Du point de vue où nous sommes, elle est devenue possible. Il s'agit encore de l'amorcer et de la conduire à bonne fin.

D'après les textes cités, elle devra revenir sur nos jugements, afin de les comparer à la saisie initiale qu'ils expriment et dont ils sont en quelque sorte la monnaie discursive. La saisie initiale n'est ni vraie ni fausse. Elle est tout simplement. C'est une perspective qui s'ouvre dans le réel et où nous pénétrons. Mais les jugements qui suivent peuvent la défigurer, en outrer ou en diminuer la portée. Il s'agit de les ramener à l'exacte mesure du réel que nous possédons. Pour cela, il est nécessaire de fixer au préalable la valeur de ce réel.

IV

LE RÉALISME IMMÉDIAT [1])

N'y a-t-il pas quelque exagération dans « l'immédiatisme » tel que nous l'énonçons[2]) ? Si quelque lecteur s'en effraye, qu'il recoure aux manuels où se condense le thomisme le plus classique, il pourra lire que l'animal — je dis bien *l'animal* — « par ses sens est ouvert sur le monde sensible et *sort* (souligné par l'auteur) pour ainsi dire de lui-même, des limites qu'occupe son corps? Cette sortie ne se comprendrait pas si elle était d'ordre spatial, elle suppose au contraire une certaine indépendance à l'égard de la matière étendue, c'est-à-dire une certaine spiritualité » [3]). Que si son trouble ne s'apaise pas, on pourrait le renvoyer à Cajetan. Il y trouverait des choses bien plus surprenantes encore : ne devrait-il pas apprendre que le connaissant et ce qu'il connaît

1) Louvain, 1923.
2) Voir plus haut, ch. III, p. 74 sqq.
3) R. Garrigou-Lagrange, *Dieu* (1915), p. 136.

sont plus étroitement unis que la matière et la forme ne le sont dans le composé qu'elles constituent : « cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma ». Qu'il tourne la page, il saura, et la raison de son émoi, et la leçon qu'il importe d'en tirer : « apparebit quam rudes fuerint, qui de sensu et sensibili, intellectu et intelligibili, deque intelligere et sentire tractantes, tamquam de aliis rebus judicant. Et disces elevare ingenium, aliumque rerum ordinem ingredi » [1]).

Est-ce insuffisant ? Qu'il veuille bien réfléchir sur les textes classiques de la Somme. « Anima est quodammodo omnia. Coarctatio formae est per materiam. — Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva. Sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. — Secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia » [2]). Tout ce que nous disions n'était qu'une glose fondée sur ces énoncés magistraux. Nous nous étions mis d'ailleurs à un point de vue tout préliminaire ; il ne s'agissait point d'exposer une théorie thomiste et réaliste de la connaissance, il s'agissait seulement de savoir si une telle théorie pouvait éventuellement répondre aux exigences de la réflexion

1) *Comm. in S. Theol.*, Ia, q. XIV, art. I, §§ IV et VII. Edit. léonienne, pp 167, col. 2, et 168, col. 2.

2) *S. Theol.*, Ia, q. XIV, art. I et art. II.

moderne. La critique de la connaissance ne peut se faire du dehors, il faut qu'elle parte du dedans ; comment pourrait-elle établir une correspondance entre l'esprit et les choses extérieures ? A cela nous répondions en faisant voir que la philosophie traditionnelle n'enferme pas brutalement l'esprit dans un « dedans » imperméable et ne met pas simplement les choses dans un « dehors » inaccessible. Si les choses et l'esprit se rejoignent en quelque point, ne pourrait-on s'y installer pour étudier leurs rapports et justifier leur correspondance[1]) ? L'« immanence » pourrait ainsi conduire à retrouver le « réel ». Et nous concluions : « Dans la mesure où l'intelligence devient l'autre, *fit aliud*, la réflexion qui revient sur l'acte et l'enveloppe de sa lumière peut le suivre, avec lui pénétrer l'autre, et saisir, sur le fait, cette pénétration, cette identité. Là est le point de vue critique, la source de toute critique

1) M. Zamboni a bien voulu s'intéresser aux idées que nous avons émises *(Riv. di Fil. Neo Scolastica,* settembre-ottobre 1922, *Bolletino di Gnoseologia)*. Mais n'a-t il pas donné à ce que nous écrivions, une portée trop uniquement ontologique ? « Il Noël pensa arditamente a una communicazione fra le substanze ». Qu'il reste, ontologiquement, une distinction entre le connu et le connaissant, c'est clair. Leur union, dans les caractères formels, est poussée aussi loin que possible par la doctrine de saint Thomas, mais il reste une distinction nécessaire. Cette distinction empêche-t-elle que la relation cognoscitive mette, face à face, la réalité du connu et celle du connaissant ? Il semble au contraire que toute la théorie ontologique de l'union vise à expliquer cette relation immédiate.

ultérieure, le moment qui se place au-dessus de tout doute ou de toute critique ».

Ceci nous amène aussitôt à une première distinction dont on ne saurait exagérer l'importance. Une théorie de la connaissance peut se formuler à deux moments dialectiques dont les conditions logiques sont entièrement différentes.

Mettons qu'il y a, autour de moi, des choses distinctes, solides, subsistantes, agissant les unes sur les autres. Je connais ces choses ; il s'agit d'expliquer cela, ce fait que je connais et que je connais des choses. Il s'agit, en somme, de le ramener aux catégories générales qui sont au fond de nos connaissances des choses. Qu'est-ce que connaître ? Est-ce une action et de quel genre ? Comment peut-elle s'exercer, peut-elle franchir les limites spatiales du sujet? Est-ce une passion ? Comment le sujet peut-il la subir ? Si elle unit le sujet et l'objet, comment respecte-t-elle en même temps leur distinction ? Puis-je connaître l'objet sans l'être un peu, puis-je l'être en restant moi ? Tel est le problème *ontologique* de la connaissance, celui que les anciens ont surtout considéré, et auquel répond la théorie à laquelle nous faisions allusion il y a un instant. Il importe de bien voir qu'au moment où l'on pose ces questions et où l'on y répond, on sait

qu'il y a des objets et que je suis, parmi eux, comme l'un d'entre eux. Or, est-ce là une supposition primordiale et qu'il ne faille jamais mettre en question ? Il y a trois siècles que la pensée moderne dit et fait le contraire. On ne peut nier la possibilité d'un moment dialectique où la réflexion demande ce que valent les objets connus et s'il faut les considérer comme des choses en soi ou comme des représentations. A ce moment-là on pose le problème *épistémologique* de la connaissance et il est clair qu'on ne sait plus, alors, qu'il y a autour de moi des choses et que je suis, parmi elles, comme l'une d'entre elles. Il est clair, par conséquent, qu'à ce moment le problème ontologique, tel que je viens de le définir, n'a aucune espèce de sens. Il est au moins aussi clair que ce problème ne peut encore être posé ni résolu. Les réponses qu'on y donne ne peuvent donc fournir aucun argument quelconque pour ou contre la solution du problème épistémologique. Ce problème est premier, il se pose à l'entrée de la philosophie, il domine tous les autres problèmes et il n'est lui-même dépendant d'aucun.

Il résulte de là que tout ce que nous disions du caractère immatériel et supraspatial de la connaissance ne peut en aucun façon servir de base première à une théorie épistémologique. Il s'agit là, évidemment, d'ontologie ; ces doctrines doivent se fonder sur l'épistémologie, elles ne doivent pas

la précéder. Nous n'en parlions que pour déblayer le terrain, pour écarter les préjugés qui s'opposeraient à l'immédiatisme épistémologique.

A vrai dire, la théorie épistémologique et la théorie ontologique de la connaissance sont nécessairement solidaires. Mais c'est manquer de méthode que de faire dépendre l'épistémologie de l'ontologie. Il se peut que nous ayons quelque difficulté à comprendre comment la saisie immédiate des choses est possible, ce n'est pas une raison pour la nier. Au contraire, si nous avons admis le réalisme direct à l'entrée de la philosophie, il faudra bien qu'ensuite l'ontologie, fondée sur cette base, arrive à s'assouplir suffisamment pour ne point renier sa mère.

C'est en somme ce qu'avait fait l'ontologie thomiste, et nous aurions là, s'il le fallait, un argument pour montrer qu'elle implique une épistémologie « immédiatiste ».

Il est bien clair que les anciens ne se sont pas arrêtés longuement devant les problèmes épistémologiques. Pour eux il n'y avait point là de difficulté. Nous connaissons des choses, cela va de soi. Mieux encore, il y a des choses, elles sont primitivement données ; seule une réflexion postérieure nous montrera que si elles sont données c'est que nous les connaissons. Saint Thomas passe là-dessus très rapidement, pas au point cependant de ne pas le remarquer ; s'il ne le

répète pas souvent, c'est qu'il estime peut-être que ce n'est pas la peine. Mais, à l'occasion, il a su le dire bien nettement : « Id quod intelligitur primo, est res [1]). Alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem [2]). Quod primo cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum ; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum ; et per actum cognoscitur ipse intellectus » [3]).

L'idée de la présence immédiate des choses est à la base de la théorie thomiste de la vérité ainsi que de l'ontologie thomiste de la connaissance. Des deux côtés, elle est plutôt implicitement supposée qu'explicitement formulée. On peut cependant l'y retrouver. Lorsque saint Thomas nous dit, d'une part, que la vérité est formellement dans le jugement et, d'autre part, que la vérité réside dans un rapport des choses et de l'esprit, « adaequatio rei et intellectus », c'est qu'il suppose la chose immédiatement présente à l'esprit, et immédiatement soumise aux opérations du jugement. Lorsqu'il place au-dessus de tout doute l'intelligence de l'être et la saisie, par le sens, des sensibles propres, c'est encore une fois parce qu'il la considère

1) *S. Th.*, I^a, q. LXXXV, art. II.
2) q. LXXXVII, art. III, ad 2.
3) *Ibid.*, in c.

comme immédiate. S'il peut, d'autre part, faire appel à la réflexion pour confirmer l'esprit dans la certitude qu'il a de posséder le vrai, c'est encore, croyons-nous, parce que, aucun intermédiaire ne le séparant des choses, il croit l'esprit capable d'embrasser par un retour sur lui-même, la conformité qu'il y a entre elles et lui. Et enfin, lorsqu'il explique la connaissance par l'immatérialité, lorsqu'il y voit une sorte d'identification du connu et du connaissant, la source de ces thèses si fortes n'est-elle pas dans la conscience très nette qu'il a prise de la présence immédiate des objets. Si le regard de l'âme s'arrêtait en elle-même sur une simple représentation, sans la traverser pour atteindre directement les choses, on ne voit pas pourquoi il y aurait lieu de parler à ce propos d'un élargissement de son être qui la fait devenir toutes choses.

Il semble donc que, si l'on voulait ordonner méthodiquement les thèses de la philosophie traditionnelle, leur imposer cette marche linéaire et géométrique qu'ont tenté de réaliser les systèmes modernes, on ne ferait qu'en traduire le ressort secret en mettant, en tête de tout l'exposé, les formules d'une épistémologie « immédiatiste ». Il est bien entendu que les anciens n'ont pas explicitement pensé en ligne géométrique. On dirait assez justement, pour rester

dans la même métaphore, que leur pensée tournait comme en un cercle. En traitant une question, ils supposent les autres résolues et leur travail se base constamment sur le bloc toujours admis de la tradition. Pourtant, si une discussion remontant d'affirmation en affirmation les avait forcés à dévoiler le fondement initial de leur doctrine, il semble bien qu'elle les eût amenés à l'énoncé du réalisme immédiat. Leur pensée, moins critique que la nôtre, pressée de courir à des résultats plus instructifs, a passé sur ces notions premières, elle les a cependant quelquefois explicitées, elle s'appuie constamment sur leur solidité implicite.

Ainsi nous laisserons, si l'on veut bien, pour l'instant, les problèmes ontologiques de la connaissance. Ils ne se posent à notre avis que plus tard, après que la réflexion philosophique a construit une métaphysique générale, précisé la réalité indépendante des choses, énuméré les substances, classé leurs modes d'action, reconnu la place et le rôle réciproque de la matière et de l'esprit. Au contraire les problèmes épistémologiques précèdent la métaphysique générale, ils en forment l'entrée ; c'est en les résolvant que l'on trouve la première assise d'une doctrine philosophique. Explicitement discutée, minutieusement formulée dans les systèmes modernes, implicitement admise dans les systèmes anciens, elle doit

faire l'objet des premiers énoncés d'un exposé méthodique et progressif.

C'est le mérite, aujourd'hui généralement reconnu, du Cardinal Mercier, d'avoir résolument poussé la « Critériologie » dans la voie de la sincérité radicale. Pas d'affirmation arbitraire imposée à la réflexion et soustraite à son examen ; pas de critère de sauvetage, embarquant, sur des garanties incontrôlables, les certitudes menacées. Il n'y a, aux inquiétudes de l'esprit, d'autre remède que celui d'une sereine clarté. On n'y atteindra qu'en pratiquant, à l'entrée de la métaphysique, cette « universalis dubitatio de veritate » que saint Thomas recommande avec plus de franchise encore que son maître Aristote [1]).

Il ne s'agit pas, en effet, d'un doute pratique et qui atteigne la vie. Celui-ci ne serait justifié que si tout effort pour asseoir les certitudes théoriques échouait définitivement ; jusque-là il s'agit d'un problème tout technique, c'est faire du très mauvais romantisme que de le baigner dans une atmosphère d'émotion.

Le rôle du doute est de soulever toutes les questions possibles. Dans quel but ? Afin d'atteindre au point où il n'y a plus de question à poser. Ce point est celui où plus aucune distance

1) Voir plus haut, p. 67.

ne sépare l'esprit de son objet, et où cet objet lui-même est dégagé de tout mélange et de toute confusion. Devant un objet simple et immédiatement présent, l'esprit ne doute plus, il ne peut plus poser de question, il est à la source où l'on tient la solution de toute question.

Nous avons déjà dit [1]) comment le doute cartésien, atteignant les questions les plus universelles, a conduit l'esprit au point de vue initial énoncé plus ou moins bien dans le *Cogito*, et précisé depuis par trois siècles de critique : l'esprit revenant sur lui-même, se saisissant à la réflexion sans intermédiaire et cherchant à définir ainsi la valeur et la portée de ses actes. Toute l'épistémologie est là, avec le point de départ de la métaphysique, et le sort du réalisme dépend de cette question : est-il oui ou non possible d'atteindre les choses en se mettant au point de vue du *Cogito ?* Nous avons montré que le réalisme thomiste se fondait sur une réflexion partie de ce point de vue ; nous l'avons fait en commentant le texte célèbre du *De Veritate :* « Intellectus reflectitur supra actum suum... cognoscit proportionem ejus ad rem... » ; n'y revenons pas maintenant, mais cherchons plutôt à bien voir ce que cette réflexion peut nous donner.

Elle retrouve — et que ferait-elle autre chose

1) Voir plus haut, p. 55.

— les états de conscience et les mouvements spontanés qui la précèdent. Il y a là des jugements, œuvres de l'esprit déjà, œuvres encore primitives et frustes, qu'un examen plus attentif pourra parfaire et améliorer. Et ce sera tout le travail positif de la science et de la métaphysique. Mais d'après quoi ce travail se réglera-t-il ? A quelle mesure rapportera-t-il les jugements spontanés ? Il y a une objectivité qui les précède et qui les domine, sur laquelle, cédant à sa pente naturelle, l'esprit a tâché de les modeler. Cette objectivité est-elle mentale, ou est-elle davantage, est-elle réelle ?

« Ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet... Intellectus autem formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sed quando incipit judicare de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est aliquid proprium ei, quod non invenitur extra in re » [1]).

Il faut méditer ce texte. Je demande quelle différence il permet de mettre entre l'objectivité qui domine le jugement et la réalité extra-mentale. On ne quitte la réalité que pour entrer dans les constructions de l'« intellectus componens et dividens ». Avec le jugement l'esprit commence

1) *De Ver.*, q. I, art. 3.

à avoir quelque chose qui lui soit propre, jusque-là il est tout entier possédé par la similitude de l'objet. Or cette similitude est, d'abord, ontologique et, comme telle, elle n'est pas consciente ; l'esprit ne la voit pas, elle n'est pas « id quod » mais « id quo cognoscitur » ; le seul terme objectif que l'esprit atteigne c'est directement la chose réelle. Mais, en même temps, dans l'esprit, la similitude s'épanouit en un terme objectif nouveau qui devient conscient mais qui n'est encore, à ce premier moment, que l'expression immédiate, — *species expressa* — à la fois de la chose connue et de la similitude qui la fait connaître. Bientôt, prenant de sa richesse une conscience plus formelle, l'esprit se la redira, tout en la rapportant aux choses, et ce sera le jugement. Il a sa source, sa justification et sa règle dans cette appréhension qui le précède. La réflexion, la retrouvant, en fait nécessairement la norme de sa critique.

De là cette doctrine que l'erreur — et la vérité — n'est que dans le jugement. Lorsque la pensée exprime ce qui est dans les choses, elle peut, dans cette expression, s'écarter du modèle objectif qui, maintenant, se distingue de l'œuvre mentale, verbe ou prédicat. Mais il y a donc, avant le jugement, un stade d'indistinction intuitive où l'erreur est impossible. « Sicut sensus sensibilium propriorum

semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est »[1]).

Où cherchera-t-on ailleurs le fondement du réalisme ? Un raisonnement quelconque, pour atteindre les choses, doit reposer sur ce point de départ. Si la réalité n'est pas une donnée primitive, si elle n'appartient pas d'emblée aux objets présents à la conscience, comment veut-on qu'un raisonnement quelconque arrive jamais à la leur conférer ? Toutes ces opérations seront mentales ; d'un donné premier qui ne serait que mental elles ne feront rien sortir de plus, elles n'y ajouteront rien de plus que du mental : la réalité surajoutée aux objets par un travail quelconque de réflexion sera toujours une réalité pensée. Alors, de deux choses l'une : ou l'on admet que cette réalité pensée est en même temps réelle, et, en ce cas, pourquoi ne pas l'admettre de la réalité primitivement appréhendée ; ou bien, si la réalité pensée n'est pas en même temps la réalité réelle, le raisonnement n'aura rien obtenu, il restera toujours à sortir de la pensée.

« Un au-delà de la pensée est impensable », écrivait naguère M. Le Roy, et c'était là, sans doute, énoncer le dernier fondement de l'idéalisme, mais c'était aussi en trahir le caractère

1) *De Ver.*, q. I, art. 12.

imaginatif. Que signifie un au-delà de la pensée ? Veut-on dire que la pensée ne peut rien atteindre au delà des limites spatiales du sujet ; c'est enfermer arbitrairement l'épistémologie dans les conséquences d'une thèse d'ontologie matérialiste. Veut-on dire que la pensée ne peut atteindre un terme sans qu'il soit, par le fait même, de quelque façon, pensé ; c'est formuler un truisme assez inutile. Veut-on dire que la pensée ne peut que se saisir elle-même, comme acte subjectif ; c'est effacer toute la vie consciente.

Je pense, et avant qu'aucune réflexion soit venue la saisir, ma pensée s'occupe de choses ; c'est là un point de départ pour la réflexion et qu'elle ne peut ni fonder ni ébranler, une donnée primordiale qu'elle doit tâcher de préciser, sur laquelle elle peut bâtir un système de notions, mais qu'il lui faudra toujours respecter.

Elle peut, bien entendu, le reconnaître. Elle peut considérer les obscurités accumulées par l'idéalisme ; elle peut un instant faire abstraction de la réalité des objets, se demander s'il est possible de considérer les objets comme des termes mentaux et de placer les choses par delà dans un inaccessible « en-soi ». Mais ce sera pour les nier bientôt. Dès lors il faudra choisir entre la négation du réel et l'affirmation du réel immédiat. Avant toute réflexion, l'activité spontanée de l'esprit a connu le non-moi, sans le nommer.

La réflexion arrive à le reconnaître, devant le moi mieux saisi, en relation et en opposition avec lui. Ce n'est pas la découverte d'une réalité nouvelle, mais l'affirmation de la même réalité, présente dès l'éveil de la conscience.

Il y aurait lieu de montrer comment la pensée moderne après avoir introduit le dualisme de la chose et de la représentation, en est aujourd'hui revenue. Qu'elle affirme à nouveau le réalisme, ou qu'elle déclare que l'ancienne opposition du réalisme et de l'idéalisme résulte d'un point de vue provisoire et périmé, on verrait comment elle tend à admettre la saisie immédiate des choses par l'esprit. N'entrons pas maintenant dans les détours où cet exposé nous mènerait, essayons seulement de marquer comment le réalisme immédiat n'est pas nécessairement le réalisme naïf.

Je crois bien, en effet, que telle est, pour beaucoup d'esprits, la grosse difficulté que semble entraîner l'affirmation d'une saisie immédiate des choses. Si l'on supprime l'intermédiaire de la représentation, il faut le supprimer toujours. Avant toute réflexion, les choses sont présentes à l'esprit, et les choses, c'est bien à dire ces objets sensibles qui m'entourent, ces arbres et ces rochers, ce papier et cette plume et tout le reste. Mais ces objets sensibles, ce sont des couleurs et des formes : va-t-on renoncer à tout ce que la

physique et la physiologie nous ont appris sur l'origine et la nature des sensations, et à tout ce que cinquante ans de psychologie expérimentale nous ont révélé sur la subjectivité très complexe de nos perceptions apparemment les plus simples et les plus obvies? Après avoir cru que la philosophie ne pouvait faire un pas sans qu'elle eût d'abord écouté et enregistré, sur toutes choses, les enseignements de la science, on ne saurait, sans quelque scandale, voir un métaphysicien en négliger, avec cette désinvolture, « les données les plus certaines ».

J'ajouterai volontiers, au scandale de la science, celui du sens commun. Avant l'ère des laboratoires, on savait bien que « nos sens nous trompent ». Descartes, je crois, avait dit là-dessus des choses assez fortes, et les sophistes grecs ou les sages hindous, dressant avant lui un sévère réquisitoire contre nos certitudes, n'étaient eux-mêmes sans doute que les héritiers d'une désillusion aussi ancienne que la pensée humaine. Au surplus, pour que nul ne se méprenne sur le sens de mes paroles, je suis très convaincu qu'on ne pourra achever une philosophie critique sans la collaboration très étroite des psychologues et des physiologistes de laboratoire; tout comme je crois fermement qu'on n'achèvera ni une logique ni une philosophie de la nature sans la collaboration très étroite des mathématiciens, des physi-

ciens et des chimistes. Mais il paraît aujourd'hui assez naïvement paradoxal que l'on veuille se préoccuper des « données » d'une science quelconque au moment où l'on formule les premiers énoncés de l'épistémologie. Ces « données » sont, à ce moment, au moins autant en question que les doctrines ontologiques des métaphysiciens ; elles impliquent une somme énorme de théories, de raisonnements, et d'observations qui ne sont, en dernière analyse, qu'un mélange encore de théories, de raisonnements et — le ciel me pardonne — de ces pauvres sensations que l'on incrimine. Comment veut-on que nous tenions compte de tout cela, alors que c'est de tout cela que la portée générale est d'abord en question ?

Devrons-nous donc accepter pêle-mêle et reconnaître pour réels tous les objets offerts à la conscience, qualités primaires et secondaires, phénomènes sensibles et noumènes intelligibles, sensations pures et images ? La question n'est pas aisée, car ces éléments ne se distinguent pas d'emblée ; ils sont mêlés ; il n'y a guère de perception qui ne soit mêlée d'images, il n'y a pas d'espace saisi hors de toute qualité, pas plus qu'il n'y a de noumène saisi hors de tout sensible ; et il faut remarquer encore qu'entre la perception, l'image, l'hallucination, les distinctions se font de moins en moins nettes à mesure des progrès de la psychologie expérimentale. Or

il ne peut suffire de différences subtiles, il faudrait des différences nettes et qui s'imposassent d'emblée à la conscience. Ne s'agit-il pas en effet d'opposer, d'une part, les éléments de la réalité, de l'autre les éléments de la représentation subjective?

Le réalisme indirect échappe à ces difficultés, il considère tous les objets comme des termes mentaux, il laisse à un travail réflexif le soin de les « réaliser »; le malheur est que cette « réalisation » ne dépasse plus le cercle subjectif où l'esprit s'est d'abord enfermé. Si l'on ne veut pas finir dans cette impasse, force est bien de mettre la réalité, dès le début, dans les termes saisis par la conscience primitive. Mais alors qu'on paye le prix de la victoire et qu'on n'essaye pas de ramener le réalisme indirect pour une catégorie d'objets : si l'on ne veut pas qu'ils restent tous des termes mentaux, il faut accepter qu'ils soient tous des termes réels.

Tous les « contenus » de conscience appartiendraient à la réalité! C'est le corollaire normal du réalisme immédiat, je reconnais qu'il a quelque chose d'un peu déroutant, *durus est hic sermo*. Pourtant, que l'on y réfléchisse : n'est-ce pas, sous une autre forme, la doctrine traditionnelle de la *tabula rasa?* La conscience est vierge lorsqu'elle s'éveille à la connaissance, tous les objets qu'elle concevra doivent lui être donnés. Si l'on professe

cette doctrine, on n'est pas loin d'admettre que tous les contenus de conscience sont des éléments de la réalité. Sans doute ces éléments se combinent, se fusionnent, ils entrent en des arrangements divers ; tout cela n'ajoute rien de vraiment neuf aux éléments primitifs ; il n'y a donc, dans toutes les combinaisons ultérieures, rien qui ne soit, en définitive, du réel ; l'arrangement des termes peut être subjectif, les termes ne le seront jamais. Que l'on prenne un cas extrême : l'hallucination est faite de couleurs ou de sons qui ont été, autrefois, fournis au sujet en tant que perceptions ; ce que l'halluciné voit ou entend, c'est du réel déplacé dans le temps ou dans l'espace, ce n'est pas encore de l'irréel.

Mais laissons ces considérations d'ontologie, laissons aussi toutes les recherches psychologiques que l'on peut et que l'on doit faire sur la genèse des représentations, revenons au point de vue strict de l'épistémologie.

Où la réflexion nous mène-t-elle ? Avant tout jugement elle nous met en présence des choses sur lesquelles le jugement se modèle. Ces choses, le jugement doit les exprimer, et bien entendu, les reconstructions auxquelles il aboutit sont des édifices mentaux, — formules, notions et théories — dont nul ne songe à affirmer le caractère immédiatement réel. Quant aux choses sur lesquelles tout cela est bâti, les jugements sponta-

nés ont tenté de les redire à l'esprit ; les jugements réfléchis ne peuvent que recommencer ce travail et tâcher de se modeler toujours davantage sur l'irréfragable réalité qui les domine.

Entre la réflexion et les choses, au point où nous nous mettons, il n'y a aucune distance ; aucun progrès ultérieur ne peut être réalisé en dépassant ou en supprimant des intermédiaires qui n'existent pas.

Mais les choses se présentent-elles au regard de l'esprit avec cette nette simplicité qui exclurait toute question et toute recherche ultérieure ? C'est ici au contraire que s'ouvre le vaste champ de la critique et que le réalisme immédiat apparaît bien différent d'un réalisme naïf.

Les choses s'offrent à l'esprit dans une complexité très grande. Pour permettre des jugements définitifs, il faut débrouiller cette complexité. Travail qui ne peut nous conduire à biffer aucun élément de la réalité : tous seront conservés. Mais il y aura lieu de les discerner, de les séparer les uns des autres afin de ne pas les confondre. Il y aura lieu de les ranger. L'œuvre propre de l'esprit — *compositio et divisio* — consiste à recombiner les éléments qui lui sont livrés. Pour que cette œuvre s'accomplisse au mieux, il faut qu'elle s'accompagne et s'éclaire constamment d'une valorisation exacte du matériel qu'elle emploie.

Voit-on le rôle de la critique? Elle est comme l'envers de la science et de la métaphysique. S'emparant des éléments qui lui sont donnés, l'esprit se les redit à lui-même en notions claires et que la parole formule. Puis avec ces notions il se construit une image cohérente et logique de l'univers, qui s'exprime dans le discours et peut devenir un objet de discussions ou d'accord entre les esprits. C'est le travail positif du sens commun, de la science, de la métaphysique. Mais lorsqu'il s'accompagne de réflexion critique, celle-ci tâche à mesurer exactement la portée et la valeur des résultats obtenus. Comment le fera-t-elle sinon en les ramenant toujours aux bases réelles d'où l'on est parti?

Ces bases étaient, nous le disions, complexes et mêlées. Le travail positif de l'esprit démêle cette complexité, il en dégage les éléments avec lesquels il forme les notions et les théories. Mais si l'on veut savoir exactement ce que ce travail vaut, il y a lieu de préciser la place qu'occupaient au juste, dans la réalité offerte à l'esprit, les éléments qu'on en a dégagés. C'est cela qui fonde la critique. Elle progresse d'ailleurs en même temps que le travail positif, à mesure que l'esprit revient à son objet et s'en donne une expression plus riche et plus nuancée.

Comment la critique peut-elle déterminer la

place qu'occupent, dans la réalité, les éléments du donné ?

Elle ne peut le faire, évidemment, que par comparaison. Nous n'avons pas de la réalité une notion antérieure à l'expérience ; tout ce que nous pouvons faire est de ranger, de classer, les uns par rapport aux autres, les éléments qui nous sont livrés. Cette critique relative suffit à nous garantir de l'erreur.

Imaginons, pour schématiser, un sujet purement visuel. Devant lui, à une distance fixe, fermant son horizon, un mur monochrome s'offre à sa contemplation. Sa conscience vit cet unique objet, elle en est remplie, rien d'autre ne l'occupe. Nulle sorte de critique ne lui est loisible, mais aussi à quelle sorte d'erreur pourrait-il être exposé ? Une simplicité aussi radicale ne laisse point de place à l'erreur.

Mais laissons apparaître au même sujet successivement deux surfaces monochromes. Que fera ensuite sa mémoire ? Va-t-elle conserver la vision distincte de ces deux présentations, ou va-t-elle, en les évoquant à nouveau, les confondre ? Voilà aussitôt que surgit une forme d'erreur. Pour l'éviter il faudrait — et cela suffirait, que la mémoire eût noté, de quelque façon, la distinction des deux souvenirs : critique élémentaire, basée uniquement sur les présentations objectives et leur opposition.

Que l'on multiplie les données, que l'on donne au sujet des organes diversement ouverts sur les choses, on voit croître à mesure et les chances d'erreur et le rôle de la critique. Avec l'apparition de l'intelligence, l'erreur devient formelle, la critique consciente et réfléchie : son rôle est toujours de ranger les éléments du donné en se basant sur leurs oppositions.

Au moment où le sujet que nous imaginions à l'instant ne possédait qu'une seule sensation il lui était impossible d'en exagérer la valeur, de la prendre pour la seule réalité. Il faudrait pour cela avoir l'idée d'une réalité possible au delà du donné. Cette idée ne peut surgir que si, à côté de la sensation, ou plutôt en elle, on met l'intelligence. Mais l'intelligence aussi a un donné sans lequel elle ne fonctionne pas. C'est encore par des comparaisons que son travail se réalise. Jamais ni le progrès positif de l'esprit, ni la critique, ne feront autre chose qu'éclaircir et inventorier le donné primitif.

Or le donné n'est plus simple, la complexité du monde sensible est grande. Comment échelonner entre elles les diverses et innombrables apparences des choses, les couleurs, les sons, les résistances, et tous ces caractères secrets qui se dévoilent à l'intervention d'appareils habilement disposés? Ni la critique de la sensation, ni la critique des sciences ne sont près de terminer leur

œuvre et peut-être l'épistémologie pourrait-elle s'estimer heureuse si elle arrivait à en fixer avec quelque précision les lignes directrices.

Il y a, dans tout donné, quelque riche ou quelque élémentaire qu'il soit, une complexité primordiale. Cette tache d'encre, ce tableau de maître, un souvenir, ce paysage alpestre, ou la géométrie, tout cela EST. Dans le sensible qui s'offre à nous, tandis que les sens trouvent leur pâture, l'esprit a trouvé son objet propre : « ens concretum quidditati sensibili ». Et voici que s'ouvrent d'abord à la critique des possibilités de rangement indéfinies. Le phénomène EST, mais à quel degré exact EST-il ? Et s'il n'est que d'une manière réduite, y a-t-il autre chose qui soit plus pleinement ? La métaphysique est faite de ces questions. Mais aux pas de la métaphysique, la critique s'attache comme son ombre. Sur quoi se fonde la métaphysique ? Comment l'être nous est-il donné, de façon à justifier les déductions qu'on en tire ? N'entrons pas dans ces questions. Nous avons uniquement voulu indiquer de quelle manière elles surgissent dans le cadre d'un réalisme immédiat. On voudra peut-être bien reconnaître que cette doctrine ne donne point à l'épistémologie une allure trop sommaire et qu'elle n'omet rien des problèmes essentiels.

V

EXÉGÈSE [1])

Qu'on nous permette d'abord de revenir, une fois de plus, à un texte dont nous avons parlé déjà, mais auquel il faut toujours revenir quand il s'agit de retracer la théorie thomiste de la connaissance certaine [2]).

Comment l'esprit sait-il qu'il est dans la vérité? Saint Thomas répond, comme on le sait : « (Veritas) cognoscitur ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem » [3]).

Jusque-là l'idée semble d'une simplicité limpide. La vérité est dans le jugement. Cette vérité

1) Rome, 1923.

2) Cfr. un article bien suggestif du P. ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Sur la théorie thomiste de la vérité*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, avril 1921.

3) *De Ver.*, q. I, art. IX.

du jugement, l'esprit peut la connaître : pour cela, il suffit qu'il revienne sur son acte, qu'il le prenne pour objet ; il saisira, non seulement l'acte, mais aussi la conformité de l'acte aux choses qu'il exprime et qui font donc l'objet de cette même réflexion.

Mais si nous poursuivons notre lecture, la direction de la pensée paraît brusquement aller à l'inverse de cette première interprétation. En effet, s'il s'agissait de saisir le rapport de l'acte intellectuel et des choses par une réflexion qui les compare, cette réflexion porterait à la fois sur les deux termes en présence. Mais la suite du texte semble s'enfermer dans la considération de l'esprit seulement : « quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus ; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur ».

Cet appel à la nature de l'acte, et ensuite à la nature du principe actif, ne laisse pas de surprendre un peu. N'est-ce pas un brocard bien connu que celui qui enseigne : *actus specificatur ab obiecto*. Et n'ajoute-t-on pas : *potentia cognoscitur per actum*. Ici cependant la marche du raisonnement irait chercher dans la nature de l'acte et dans la nature de la puissance dont il émane, la justification de sa valeur objective. Procédé d'autant plus étrange qu'il s'agit, — on

l'a dit en termes assez clairs — d'établir une conformité entre l'acte et les choses. Comment pourrait-il suffire, à cet effet, de s'enfermer dans une réflexion sur l'acte et sur son principe?

Ne pourrait-on pas entendre autrement l'enchaînement des idées? Il s'agit, pour l'esprit, de connaître cette « proportion » de son acte aux choses qui le met dans la vérité. Or, peut-on croire que cette « proportion » s'établisse par une simple constatation de fait? Voici une chose, et une intelligence qui la reproduit. La notion de vérité comporte autre chose que ce fait, elle le ramène à une loi : il faut que l'intelligence s'assimile aux choses et les exprime dans ses jugements. C'est là ce que la suite du passage nous conduit à voir ; dans l'acte conforme aux choses, la réflexion découvre l'acte normal de l'esprit, l'acte posé en vertu de sa nature profonde et de sa tendance nécessaire. Dès lors la notion de vérité est complète, le fait apparaît comme la manifestation d'un droit.

C'est la notion qui apparaît assez clairement dans le passage évidemment parallèle du Commentaire sur la Métaphysique. Nous y lisons : « Cum quaelibet cognitio perficiatur per hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente, sicut perfectio rei cognitae consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc quod habet similitu-

dinem formae praedictae. Ex hoc autem quod res cognita habet formam sibi debitam, dicitur esse bona... Et eodem modo ex hoc quod cognoscens habet similitudinem rei cognitae, dicitur habere veram cognitionem... Sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere... et in hac sola operatione intellectus est veritas,.. secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam » [1]).

On voit le sens de cette inclination naturelle que la réflexion découvre dans l'esprit. L'intelligence est faite pour s'assimiler aux choses, c'est là sa loi. Mais en résulte-t-il qu'elle soit toujours conforme aux choses? Non sans doute, puisqu'elle est parfois dans l'erreur. Il ne suffit donc pas d'avoir signalé en nous cette tendance, il faut encore en noter l'aboutissement. Au surplus, aussi bien pour la tendance foncière que pour l'acte qui la traduit, la vérité consiste en un rapport aux choses. Mais la réflexion ne peut considérer ce rapport que si les deux termes lui sont donnés : il faut toujours en revenir à un regard sur les choses.

De plus, nous le disions à l'instant, la science remonte de l'objet à l'acte, de l'acte à la nature.

1) *In Metaph.*, lib. VI, lect. IV.

On ne peut donc atteindre la tendance de l'esprit à se conformer aux choses sans avoir eu, d'abord, connaissance des actes où elle se manifeste. On ne peut prendre de ces actes une connaissance déterminée sans considérer leur objet, ces choses mêmes dont il est question.

Dès lors le sens de notre texte apparaît assez clair. Il faut que l'intelligence, réfléchissant sur ses actes, se découvre en due conformité avec les choses.

Pour cela elle commence sans doute par constater une simple coïncidence de fait ; il faut en outre que dans le fait elle trouve la loi, il faut qu'elle saisisse, dans son acte, l'inclination nécessaire qui l'entraîne : « natura ipsius actus » ; il faut qu'elle se rende compte que cette inclination traduit sa nature foncière d'intelligence, faite pour se conformer aux choses : « natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur ».

Ces dernières phrases n'ôtent rien à la valeur de l'incise à laquelle nous nous étions arrêtés d'abord : « cognoscit proportionem eius ad rem ». L'esprit saisit bien les deux termes du rapport, il ne cessera plus de les tenir sous son regard, mais l'un des termes a besoin d'être approfondi : de l'acte il y a lieu de remonter à la nature. Cet enchaînement d'idées nous paraît aisé, il écarte toute difficulté d'interprétation.

Mais peut-on admettre qu'une réflexion de l'esprit sur son acte atteigne, en même temps, les choses ? Oui, si les choses sont immédiatement vues dans le prolongement de l'acte, si elles sont, directement, l'objet de ce jugement spontané sur lequel la réflexion revient.

Relisons un autre passage qui paraît, lui aussi, constituer un parallèle du texte du *De Veritate* d'où nous sommes partis. Il se trouve dans la *Somme*, c'est la forme dernière de la pensée du Maître.

« Cum omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur » [1]). Nous voyons ici s'affirmer les résultats de la réflexion qui terminait le texte du *De Veritate*. Il est normal que l'esprit se conforme aux choses, l'esprit qui suit ainsi la norme de sa nature, est dit être dans la vérité. Mais il ne suffit pas de définir la vérité, il faut en reconnaître la présence. Et l'article poursuit : « Unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem ». Nous voici au point qui nous intéresse, et précisément il est détaillé avec

1) *S. Theol.*, I^a, q. XVI, art. II.

plus de lumière, nous semble-t-il, que tantôt. Comment donc l'esprit prend-il conscience de sa conformité aux choses ? Lisons :

« Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest ; sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea ».

Il est bien clair, nous paraît-il, que la réflexion porte sur les deux termes du rapport, l'esprit et les choses, pour les soumettre à une comparaison : « comparationem ». Cette réflexion se fait d'une manière formelle lorsque, à l'entrée de la philosophie, il s'agit d'atteindre à une notion technique et générale de la vérité. Mais la réflexion philosophique s'exerce sur une pensée déjà mûre, elle retrouve la trace de nombreuses réflexions qui l'ont précédée et dont elle ne fait que reprendre, en les précisant, les étapes diverses et les résultats. Dans tout jugement, il y a déjà une

réflexion sommaire, et dont il suffit d'expliciter les moments pour en tirer la théorie complète de la vérité. C'est ce que fait saint Thomas.

Avant le jugement l'esprit peut posséder une similitude de l'objet. Mais cette similitude n'est pas connue. L'esprit connaît d'abord directement, immédiatement et uniquement l'objet [1]). Mais en même temps qu'il connaît l'objet, il se l'exprime à lui-même en une sorte de parole intérieure. Celle-ci est-elle déjà le fruit d'une action réfléchie ? Il ne semble pas. Le verbe mental n'est pas le résultat d'une action nouvelle et distincte, c'est en le formant que l'esprit saisit son objet. Mais cette similitude consciente, formée dans l'esprit, distincte de l'objet, est toute proche d'une réflexion élémentaire [2]). Il suffit à l'intelligence de poursuivre la direction où cet acte l'a engagée ; elle aboutira aussitôt à une première forme de réflexion, où elle saisira à la fois et l'objet qu'elle a pensé, et le verbe qui l'exprime, et l'acte par lequel elle a pensé l'objet en formant le verbe. Ces trois termes ne sont pas distants les uns des autres [3]), la lumière d'une même réflexion peut

1) I^{a}, q. LXXXV, art. II. Species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus... Id quod intelligitur primo est res, cuius species intelligibilis est similitudo.

2) Op. *De natura intellectus :* Ipsum verbum intellectus percipitur per actum rectum... Considerandum tamen est quod generatio verbi videtur propinquissima cognitioni reflexae.

3) *Ibid.* Prima actio eius (intellectus) per speciem est formatio

les envelopper. Pourquoi l'esprit ne pourrait-il saisir leur convergence, se rendre compte que le verbe est l'expression de l'objet, que l'acte qui constitue ce verbe et qui se pose en le constituant, est par le fait une assimilation à l'objet? Or c'est cela même qu'exprime le jugement.

Dans le jugement, le verbe mental devenu conscient, se formule et s'oppose à l'objet pensé ; en même temps, l'esprit, voyant que les caractères qu'il exprime conviennent à l'objet pensé, les lui restitue par un acte nouveau ; ce faisant il affirme implicitement la conformité de son acte, et du verbe qui en résulte, avec l'objet. Il suffira de reprendre en forme explicite les termes de cette réflexion encore embryonnaire, de saisir dans l'acte de l'esprit l'expression de sa nature et la loi normale de ses attitudes, pour atteindre à la théorie complète de la vérité, telle que le passage du *De Veritate* nous l'exposait.

Comment remontera-t-on, du fait des conformités constatées, à la loi qui les impose à l'esprit comme sa fin normale ? Sans doute la répétition des actes est-elle le signe d'une inclination naturelle ; en remarquant la conformité habituelle de l'esprit aux choses, on peut induire que cette conformité dérive de sa nature. Or, en fait, elle ne

sui obiecti, quo formato intelligit, simul tamen tempore ipse format et formatum est, et simul intelligit.

manquera pas de se réaliser dans les appréhensions simples et immédiates, l'erreur ne surgit qu'à propos d'objets complexes ou distants ; le sens dans la saisie de son objet propre est infaillible, et il en est de même de l'intelligence dans l'appréhension d'une quiddité simple. C'est la doctrine constante de saint Thomas [1]). Mais est-il bien nécessaire, pour la fonder, de faire porter l'observation sur une série d'actes ?

Il suffit, pensons-nous, de la réflexion qui enveloppe un jugement quelconque. L'intelligence, dès qu'elle se met à faire son œuvre propre, se rend compte de la tendance nécessaire qui lui impose de conformer cette œuvre aux choses. Elle n'est tranquille et satisfaite qu'à ce prix. Le jugement qui n'est pas dominé par la manifestation objective de la convenance réciproque des termes, est un jugement forcé ; l'esprit ne s'y repose pas ; la volonté peut bien le tenir dans l'assentiment, il reste agité et inquiet

1) Il n'y a pas lieu de relever les nombreux passages où elle est énoncée. Voir entre autres Ia, q. LVIII, art. V : « Intellectus circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium obiectum .. Intelligendo quidditates simplices, non est falsitas, quia vel totaliter non attinguntur et nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur ut sunt ». La suite de l'article donne de ces principes une très jolie application. L'ange saisissant d'un coup en une notion simple la nature des choses et ses conséquences, ne saurait se tromper. Mais l'erreur devient possible pour lui lorsque, à l'ordre naturel, s'ajoute un ordre surnaturel ».

jusqu'à ce qu'il obéisse à son mouvement propre et naturel qui est de se laisser déterminer par son objet [1]).

Il est bien vrai que ceci se manifeste surtout dans le jugement, mais pourquoi? Parce que c'est dans le jugement que l'esprit commence à se séparer des choses ; il devient possible qu'il ne les exprime plus parfaitement ; il faut désormais prendre garde qu'il leur reste conforme. « Ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam..., sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse. Tunc autem iudicat

1) « Quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem... quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum... dicitur esse captivatus quia tenetur terminis alienis et non propriis ». *De Ver.*, q. XIV. art. I. Au moment où je réimprime ces pages, je prends connaissance de l'excellent article où le P. Boyer analyse le sens du texte *De Veritate*, q. I, art. IX (*Gregorianum*, 1924, pp. 424-433). Je suis heureux de voir à quel point son interprétation est d'accord avec la mienne.

intellectus de re apprehensa quando dicit quod aliquid est vel non est, quod est intellectus componentis et dividentis » [1]).

Ne voit-on pas la pensée qui est implicite dans tout ce raisonnement? Dès que l'esprit s'écarte des choses, il sent la nécessité de s'y conformer, cette nécessité le domine, elle est la loi de la vérité du jugement. Mais dans la simple appréhension l'esprit se repose tranquillement ; c'est d'elle, en somme, que partent les jugements, c'est à elle qu'il faut les ramener pour contrôler leur valeur. Comment cela se pourrait-il, si elle ne contenait pas la présence immédiate des choses, et avec elle la norme de toute vérité ? Seule cette présence immédiate peut supprimer toute question, comme elle supprime toute distance ; elle est le terme vers lequel tend l'inquiétude de l'esprit.

Au surplus le texte qu'on vient de lire est très clair. Le jugement s'y trouve directement ramené à la chose extérieure : « quod est extra in re ». S'il est un instant parlé de la « similitudo rei » elle semble former avec la chose extérieure un terme unique dans la pensée de l'auteur. N'est-ce pas la preuve bien claire que, pour lui, à travers cette similitude, la chose elle-même apparaît ?

Il reste cependant, contre l'interprétation que

1) *De Ver.*, q. I, art. III ; Cfr. plus haut, pp. 71 et 89.

nous donnons à la pensée de saint Thomas, une difficulté générale. Ne considère-t-il pas que l'acte de l'esprit se termine au verbe mental ? Ne dit-il pas très nettement que l'objet extérieur n'est pas présent à l'esprit par lui-même, mais seulement par sa similitude ? Dès lors il ne semble pas que l'acte de connaissance nous mette directement en présence des choses. En tout cas, ce que nous pensons des choses est fonction de la *species impressa* ou *expressa*, qui nous fait connaître, et il ne saurait être oiseux de se demander dans quelle mesure cet intermédiaire laisse transparaître la réalité.

Une considération de méthode suffirait, pensons-nous, à écarter cette difficulté. Nous l'avons exposée plus haut [1]). Tout ce que l'on peut dire sur l'explication ontologique de la connaissance, suppose évidemment que l'on connaisse. Il n'y a pas lieu de mettre en moi une similitude cognoscitive des choses, si ce n'est pour expliquer que je les connais, et que je les connais comme elles sont : cela est donc admis déjà ; c'est une base sur laquelle la théorie de la similitude repose et qu'elle ne peut logiquement ébranler.

Mais examinons de plus près la doctrine thomiste de la connaissance. Pourquoi, entre le connaissant et le connu, l'intermédiaire de la similitude cognoscitive ?

1) Voir plus haut, p. 81.

La raison d'être en est, évidemment, dans l'immanence de l'acte de connaissance. L'action immanente se termine à l'intérieur du sujet, elle ne passe pas au dehors ; elle n'est pas intermédiaire entre le sujet et l'objet ; elle se rapprocherait aussi bien de la catégorie de qualité que de l'action proprement dite, elle est plutôt comme une concentration intime de l'être, qui le rend transparent à lui-même [1]). Il en résulte que la condition ontologique qui prépare et rend possible la connaissance est l'union du sujet et de l'objet connu.

La connaissance idéale et parfaite, c'est la connaissance de soi-même ; quand le connaissant connaît autre chose que soi, il faut pour rendre cette connaissance possible qu'il y ait, d'abord, une union du connaissant et du connu. Cette union doit être intime ; la philosophie traditionnelle l'a exprimée en des brocards d'une singulière énergie : « intellectum in actu est intellectus in actu, intellectus et intelligibile sunt magis unum quam materia et forma ». Cajetan écrit d'une façon frappante : « intellectus transit in ipsum intelligibile et ipsum intelligibile imbibitur quodammodo in ipso intellectu [2]) ».

1) Cfr. *S. Theol*, I^{a}, q. XIV, art. I, in c. et ad 1^{um} ; cfr. aussi le commentaire de Cajetan in I^{a}, q. LXXIX, art. II, n. 19 et 20. Edition léonienne, tome V, p. 263, col. 1.

2) Cajetan, *loco citato*.

Mais c'est cela, précisément, qui semble exclure l'intelligibilité immédiate des choses extérieures. Comment pourraient-elles « être » l'intelligence en acte, s'imbiber en elle, s'y unir plus étroitement que la forme ne s'unit à la matière qui la reçoit ? C'est l'argument qui conduit saint Thomas à admettre, d'une manière générale, même dans les cas les plus favorables, que la connaissance s'explique par la présence, dans le sujet connaissant, d'une similitude du connu [1]). Comme on l'a très bien vu, l'exception unique de la vision béatifique ne fait que marquer davantage la portée de cette doctrine : seul l'Être divin peut s'unir à l'esprit connaissant parce que seul il est, par lui-même, aussi bien dans l'ordre idéal que dans l'ordre substantiel [2]).

Il semble donc qu'il ne faille pas chercher dans la théorie de la vision béatifique des arguments pour établir que l'union cognoscitive dépasse la simple assimilation [3]).

Mais, de même qu'il explique, en règle générale, la connaissance par la présence dans le sujet d'une similitude du connu, de même, en règle

1) L'argument se trouve exposé avec une netteté décisive dans *II Contra Gentes*, cap. 98. Cfr. l'article cité plus haut du P. Roland Gosselin.

2) Roland Gosselin, *Ibid.*, cfr. *II C. G.*, c. XV et *III C. G.*, c. LI.

3) C'est peut-être le tort du P. de Tonquédec, dans son article *Connaissance et assimilation (Archives et Philosophie*, t. I, 1923) quoique sa thèse générale nous semble vraie.

générale, saint Thomas ne considère pas que cette présence soit la connaissance. Elle la prépare, elle est la mise en acte qui rend le sujet capable de connaître ; ensuite, de ces conditions réalisées, l'acte immanent procède [1]). Qu'atteint-il ? Un terme intérieur ou les choses elles-mêmes ? Telle est proprement la question qui nous intéresse. Il est évident qu'elle ne concerne pas la *species* qui prépare l'acte, qui lui est antérieure, et qui, donc, n'est d'abord pas consciente [2]). Il ne peut-être question que de cette *species* nouvelle ou du moins transformée, qui est le terme de l'acte et qui a reçu le nom de *species expressa* ou de *verbum mentis*.

Il semble bien que, pour saint Thomas, la réalité ontologique de l'acte intellectuel se termine au « verbum ». De là des expressions auxquelles, si l'on n'y prenait garde, on pourrait donner une portée idéaliste. J'en transcris quelques-unes :

« In fine relinquitur similitudo perfecta, genita et expressa ab intellectu, et hoc intellectum principale quia res non intelligitur nisi in eo... Verbum est ultimum quod potest intellectus in se

1) « Unum constituitur ex intellectu et specie quae est principium actionis suae, et huius est agere ». Op. *De natura verbi intellectus*. La même doctrine se retrouve I^a, q. XIV, art. II ; q. LVI, art. I ; *De Ver.*, q. VIII, art. VI.

2) Haec similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Op. *De intellectu et intelligibili*.

operari. Ad ipsum enim in quo quidditas rei recipitur, terminatur intelligere [1]). Hoc est igitur primo et per se intellectum quod intellectus in seipso concipit de re intellecta... A re quidem intellecta (differt) quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non nisi in intellectu ; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem » [2]).

Ces derniers mots nous mettent sur le chemin d'une solution. Le verbe mental n'a pas sa fin en lui-même, il est ordonné vers la chose à connaître, il n'est là que pour la faire connaître. Mais dès lors comment croire que la conscience s'y arrête? Le verbe est sans doute la dernière entité qui se constitue dans l'intelligence ; mais, à travers cette entité et par elle, l'objectivité qui apparaît à l'esprit est celle de la chose. Au surplus, comment parler de « res intellecta », comment la distinguer du « verbum », sans présupposer que la chose est atteinte dans son objectivité, et que cette objectivité ne se confond pas, pour l'esprit connaissant, avec celle du « verbum ? ».

On remarquera d'abord, à l'appui de cette interprétation, que le concept formé par l'esprit est appelé ailleurs du nom d' « intentio ». Or si

1) Op *De natura verbi intellectus.*

2) Op. *De intellectu et intelligibili.* Si je me réfère à ces opuscules peu authentiques, on voudra bien remarquer que c'est pour y chercher des difficultés contre ma thèse, non des arguments.

l'on songe au caractère purement tendanciel de l'être intentionnel, on admettra que l'esprit ne puisse s'y fixer, mais qu'il soit en quelque sorte entraîné avec lui vers les choses auxquelles sa réalité est tout entière rapportée.

Au surplus, il nous semble que le passage que voici correspond bien à ce que nous venons de dire :

« Dico intentionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta... unde et ipsa intentio verbum interius nominatur... Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur » [1]).

A la réflexion, l'intelligence saisit en quelque sorte l'*intentio* et lui donne une consistance dans laquelle elle s'arrête ; dans l'acte premier et spontané, elle passait outre pour aller jusqu'à la chose ; c'est ainsi qu'à la réflexion la chose et le verbe sont présents tous deux à la conscience et s'opposent. Mais s'ils sont ainsi, ensemble,

1) *IV Contra Gentes*, cap. XI.

présents à la conscience, l'esprit peut les comparer ; c'est tout ce que nous demandions.

Quant à la distinction que nous mettons entre la question de savoir quels sont les constituants ontologiques de l'acte de connaissance et la question, toute différente, de savoir quelle est l'objectivité atteinte par l'esprit, elle nous paraît, elle aussi, résulter logiquement des lignes que voici :

« Notitia secundum quod comparatur ad cognoscentem, inest cognoscenti sicut accidens in subiecto, et sic non excedit subiectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti... Secundum quod comparatur ad cognoscibile... non habet quod insit, sed quod ad aliud sit... Et propter hoc, notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiecto, et secundum hanc comparationem excedit mentem, in quantum alia a mente per notitiam cognoscuntur »[1]).

Ainsi donc l'esprit atteint directement, immédiatement les choses ; il peut, à la réflexion, se rendre compte qu'il les atteint, que telle est sa nature, et que la loi de toutes les constructions

1) *Quodl. VII*, q. I, art. IV. Sans doute est-ce dans ce sens qu'il faut entendre les expressions assez étranges que l'on trouve *De Ver.*, q. I, art. IX, où il semblerait à première vue que l'on va à l'encontre de la doctrine de l'action immanente : « Substantiae intellectuales... in hoc quod cognoscunt aliquid extra se positum quodammodo extra se procedunt ; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum ».

ultérieures auxquelles il se livrera est de les exprimer fidèlement et de leur rester conforme : « in cuius natura est ut rebus conformetur ».

Est-ce à dire que cette saisie des choses les atteigne à fond et en épuise toute l'intelligibilité? Assurément non. Il serait aisé de montrer que le réalisme de saint Thomas se tempère de sérieuses réserves. Mais ceci nous entraînerait fort loin. Nous voudrions seulement indiquer, pour finir, comment ces réserves ne s'opposent en rien au principe de la saisie immédiate et infaillible du réel par les premières appréhensions.

Il peut sembler qu'elles y contredisent. Si les choses apparaissent immédiatement à l'esprit dans leur objectivité propre, ne faudra-t-il pas qu'il en ait cette possession saturante, cette intuition exhaustive, que l'expérience oblige cependant à lui dénier. Comment accorder le caractère déficient, sommaire et incomplet de notre connaissance avec son caractère immédiat ?

A vrai dire, si une faculté de connaissance n'a qu'une force de pénétration restreinte, on peut comprendre qu'elle atteigne certains aspects des choses seulement, et qu'à côté de ceux-là d'autres lui restent voilés. Et si, d'autre part, elle-même à d'autres moments, ou, à côté d'elle, une autre faculté saisissait d'autres aspects du même objet, ne pourront-elles pas aussi se critiquer l'une l'autre ? Elles se serviront mutuellement de re-

poussoir, l'une montrant ce que l'autre n'a pu saisir, et lui permettant ainsi de reconnaître ses limites et ses imperfections.

Il ne faut faire à la pensée de saint Thomas aucune violence, il ne faut même l'aider d'aucun commentaire pour retrouver un tel réalisme, à la fois critique et immédiat, dans la solution bien connue qu'il donne à l'une des difficultés du problème des universaux et dans les comparaisons dont il illustre sa doctrine :

« Ipsa natura, cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus, hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore ; si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine ; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod perficitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum »[1]).

1) Ia. q. LXXXV, art. II, ad 2um.

La connaissance ne produit pas son objet, elle ne fait que le choisir. L'acte de connaissance, la *species* qui le constitue, sont comme un cadre, qui dessine dans la richesse du réel la perspective suivie par l'esprit. Son œuvre est une sélection, comme l'éclairage qu'un projecteur distribue à certains objets, en laissant d'autres dans l'ombre. Ces métaphores, par lesquelles certains philosophes récents essayent de traduire les doctrines qu'ils opposent au vieil idéalisme, semblent toutes faites pour illustrer les lignes que nous venons de lire. Sans doute n'expriment-elles pas toute la pensée de saint Thomas. A les prendre trop exclusivement, on méconnaitrait l'activité vitale qui met le sujet en présence des choses. Mais celle-ci constitue l'aspect ontologique de l'acte de connaitre ; nous avons dit plus haut comment il fallait en discerner l'aspect simplement objectif, et proprement cognitif, du même acte. Si l'on se met à ce point de vue, ces métaphores paraissent justes.

Saisie immédiate du réel, la connaissance humaine n'est pas une possession exhaustive de tout le réel ; grâce au jeu à la fois convergent et opposé de nos facultés cognitives, la réflexion peut découvrir leurs déficiences. Ce dernier trait achève de marquer les caractères généraux du réalisme de saint Thomas.

VI

LE RÉEL ET L'INTELLIGENCE [1])

L'épistémologie [2]) doit affermir les assises premières sur lesquelles s'élèvera l'édifice d'une pensée techniquement sûre de ses démarches et de leur valeur précise. Elle précède donc de quelque façon la métaphysique générale, et davantage encore la métaphysique spéciale du sujet connaissant. Mais, sans doute, aussi bien que la métaphysique, elle est une œuvre de réflexion qui ne survient que dans un esprit déjà formé, en possession de cette métaphysique spontanée qui se cache dans les constructions du sens commun, et chez lequel une certaine épistémologie non moins spontanée a déjà fonctionné. Doit-il

1) Louvain, janvier 1925.

2) *L'épistémologie* ou *théorie de la connaissance* est l'étude de la connaissance comme telle, non pas comme acte psychique en général, mais précisément comme acte qui prétend atteindre et qui atteint des objets et des choses. Elle devient une *critique* lorsqu'elle opère un discernement entre la valeur de nos diverses connaissances.

oublier tout cela, et en outre tout ce que les sciences particulières lui ont peut-être appris ? Nul ne le pensera. Peut-il faire usage de ce qu'il sait ? A coup sûr, et sans cela il n'arriverait jamais à saisir les exigences des problèmes qu'il aborde ni à se hausser au niveau auquel on l'appelle. Il n'en est pas moins vrai que la reconstruction critique ne se fonde proprement sur aucune de ces démarches. On a fait d'abord, comme M. Jourdain faisait de la prose, de la métaphysique « sans le savoir » ; il faut la refaire en le sachant. Dans cette dure école chaque pas doit être fait avec une pleine conscience de ce qu'il représente et de ce qu'il suppose, et il y a certains pas qui n'en présupposent point d'autres et qui sont, non point dans l'histoire vécue d'une conscience, mais dans l'ordre idéal d'une discipline, les premiers.

Il se peut donc que, pour aider les débuts de l'épistémologie, j'aie fait appel à des notions, même élaborées, de métaphysique, sur le sujet spirituel et la connaissance, tout cela n'a d'abord qu'un rôle provisoire. Et, s'il est bien clair que plus tard, en éclaircissant définitivement la nature de la connaissance nous renforçons nos premières positions, il me paraît cependant que celles-ci, en elles-mêmes ne reposent sur aucune de ces considérations. Je sais bien qu'au sens du regretté P. Rousselot « c'est exactement la même chose

de supposer tout et de ne supposer rien » et que « la méthode abstractive et arbitraire est celle qui isole au début un élément partiel » [1]); mais si l'on voulait, à ce titre, me présenter une philosophie comme un bloc qu'il faut admettre en entier sans en chercher les bases, je ne me sentirais pas très rassuré.

Il est clair que le philosophe ne peut cesser de penser, ni de vivre, ni d'être homme. Mais il veut savoir exactement ce que signifie sa vie d'homme et sa pensée. Que, pour cela, il doive commencer par la supposer tout entière, je le veux bien ; mais dans la réponse qui sera un système de philosophie, il y a certaines affirmations qui vont commander toutes les autres. Ne peuvent-elles se poser de telle manière qu'au moment où elles se posent elles ne dépendent de rien et qu'elles soient, en même temps, assez fermes pour se suffire à elles-mêmes ?

Je ne crois pas que l'épistémologie soit seule à établir ces points de départ. Il appartient à la métaphysique générale ou ontologie de dresser l'inventaire des notions premières et de les préciser, d'énoncer correctement les premiers principes et d'y rattacher les conséquences qu'ils permettent d'établir. Il appartient aux branches

1) *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance. Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 1910, p. 507.

ultérieures de dresser le catalogue de leurs principes, de déterminer le sens des notions qu'ils relient et de les rapporter à la métaphysique générale. Le rôle de l'épistémologie est proprement de déterminer leur valeur. C'est une œuvre qui se juxtapose à celle de la métaphysique et qui avance et progresse avec elle. Elle ne s'arrête point d'ailleurs à la métaphysique générale ; elle accompagne, pour en faire la critique, toutes les branches du savoir. Y a-t-il lieu dès lors de faire de ce problème l'objet d'un traité spécial, ou de le traiter avec les branches auxquelles il se rapporte ? Question qui préoccupe, à juste titre, quiconque a souci de construire un cours encyclopédique ou un manuel de philosophie : il ne faut pas en exagérer l'importance en soi. Au point de vue simplement logique, et nullement pédagogique, de la structure idéale du savoir réfléchi, il me paraît qu'une critique ou une épistémologie, d'abord générale, puis spéciale, précède, à chaque pas, les démarches définitives d'une science et d'une philosophie sûres d'elles-mêmes et, si l'on peut dire, conscientes pleinement de ce qu'elles font [1]).

C'est bien ce problème de valeur que veut poser le R. P. Gabriel Picard : il ne suffit pas

1) Dans les *Acta Hebdomadae thomisticae* (Rome 1924) on trouve

de l'évidence pour y répondre, « c'est à propos de l'évidence même qu'il se pose »[1]). Il s'agit de savoir si nous pouvons faire confiance à cette évidence et lui attribuer une portée réelle. Qu'elle s'impose à l'esprit, on le sait bien ; mais on demande de quel droit, et, faute pour elle de montrer ses titres, on continuera sans doute à la subir, mais on pourra n'y voir qu'un fait subjectif, tout au plus une nécessité humaine dont nous ne savons quelle est la portée.

une intéressante discussion *De ordine partium philosophiae*. Je suis tout à fait de l'avis du P. Garrigou-Lagrange : si l'on cherche à déterminer l'ordre dans lequel se bâtit psychologiquement la science humaine, la critique doit suivre non seulement la constitution de certaines sciences inférieures, mais celle d'une « philosophie naturelle » selon les principes spontanés du sens commun, celle aussi de la psychologie expérimentale. Comme je l'ai dit déjà, la critique se place naturellement à l'entrée de la métaphysique (cfr. plus haut, p. 50). D'autre part, il faut bien dire qu'après la critique et la métaphysique un retour réflexif s'impose sur certaines choses. En particulier, la critique des sciences doit préciser la valeur de leurs renseignements avant que la philosophie ne les utilise ; on ne fera pas la critique des sciences sans quelques notions générales de critique. De même l'ontologie du sujet connaissant ne sera définitivement assise qu'après la critique. Ainsi de suite, pour d'autres questions.

Au point de vue pédagogique, la seule solution est celle que le P. Gény a depuis longtemps suggérée. Avant d'aborder l'enseignement proprement supérieur, approfondi et spécialisé, il faut que les jeunes esprits reçoivent, le plus tôt possible, une première initiation à l'ensemble de la doctrine. Le cours unique et définitif, qui voudra être à la fois encyclopédique et approfondi, ne peut engendrer que de pernicieuses illusions.

1) *Le problème critique fondamental. Archives de philosophie*, t. I, 1923, p. 17.

En somme ce problème est bien celui auquel Descartes donnait une figure si frappante et si pittoresque par l'hypothèse du malin génie. Mais aussitôt entrevu, ce problème peut prendre des formules qui en déforment singulièrement le sens et qui pèsent lourdement sur la solution.

Je remarque que le P. Picard parle indifféremment de la « portée de l'évidence » et de la confiance à avoir dans la « valeur de notre esprit » et dans son « aptitude au vrai » ; il parle du « phénomène subjectif », puis ensuite de la « portée objective » de l'évidence et de son « rapport à la chose en soi » et il parle encore du « phénomène » pris comme « apparence objective » ou comme « apparence subjective ». Il me paraît que ces termes doivent être soigneusement sériés : du coup certaines difficultés, qui ne sont qu'imaginaires, se dissiperont comme de vains nuages.

Tout d'abord, l'aptitude de l'esprit au vrai, sa valeur, la confiance qu'il mérite seront suffisamment établies si nous avons montré une vérité qu'il atteint : il est donc sage de se débarrasser d'abord de toute inquiétude de ce côté et d'écarter délibérément tout retour sur les mystères de ma structure mentale. On pourra les déchiffrer plus tard, on n'en doit point parler maintenant.

Ensuite, lorsqu'on me parle de « phénomène subjectif » je comprends, pour ma part, qu'il s'agit d'un élément de psychologie individuelle,

ne pouvant en rien se détacher, par ses caractères, de l'activité actuelle et immédiate d'un « moi individuel ». Il me paraît dès lors assez difficile de parler d'un phénomène subjectif « d'évidence » à moins d'entendre par ce mot le sentiment d'évidence [1]) ; mais lorsqu'on me dit que l'évidence est une « provocation à la certitude » et qu'elle peut aller jusqu'à « ravir l'assentiment », il me paraît clair qu'il s'agit d'éléments déjà nettement opposés au pur « phénomène subjectif ».

Sans doute, on peut entendre « subjectif » dans un sens plus large, comprenant tout ce qui n'est pas « transcendant », mais ce n'est pas en ce sens qu'on parle de « phénomène subjectif ».

Quant au mot « objectif » il signifie sans doute au sens plein ce qui a rapport aux réalités en soi, mais il signifie aussi, dans le vocabulaire moderne, ce qui s'oppose au sujet individuel, sans qu'on le rapporte pour cela aux choses. Il faut l'employer avec une certaine précaution, de manière à éviter toute équivoque.

Disons donc que le problème qui nous importe n'est pas maintenant celui d'une « objectivité » quelconque des notions et de leur lien, mais celui de leur réalité. Dès lors, il s'agit de savoir ce qu'on entend par ces mots « réel » ou

1) Il faut prendre bien garde de ne pas fonder la valeur objective des idées sur le sentiment d'évidence. Elle se fonde sur elle-même et justifie le sentiment d'évidence.

« chose en soi ». Est-ce quelque chose que je ne connais d'aucune manière ? Je me demande comment on en parle. Si je le connais de quelque façon, il y a donc certains caractères par lesquels on l'oppose à ce qui n'est pas réel. Considération bien simple, mais qui suffit à exorciser le fantôme du « malin génie ». Si le monde trompeur qu'il m'offre n'a pas tous les caractères du réel, je puis m'en apercevoir et il ne me trompe pas. Si ce monde a tous les caractères du réel, il ne me trompe pas davantage, car un monde qui a tous les caractères du réel est un monde réel tout simplement. Y en a-t-il un autre ? Si je le connais, je ne le confondrai pas avec le premier ; du moins je pourrai ne pas les confondre, si j'y prends garde. Si je ne le connais pas, toute confusion est radicalement impossible et il n'y a pas lieu d'en parler.

Qu'est-ce donc qui sera réel sinon cette « objectivité » même qui s'impose à l'esprit, indépendante et dominatrice ? « Ce qu'il me faut, écrit le P. Picard, c'est une évidence à laquelle on ne puisse pas, de bonne foi, réclamer ses titres. Or, à tort ou à raison, je n'en sais rien, mais c'est un fait, « deux et deux font quatre », n'a pas pour moi ce privilège : deux et deux font quatre, si l'évidence avec laquelle je le vois n'est pas trompeuse ; si, au contraire, elle l'est, deux et deux font peut-être tout autre chose et la

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

proposition n'a peut-être pas de sens réel. En somme il n'y a pour moi qu'une seule question : « mon esprit est-il apte au vrai ? » et je constate que la réponse affirmative : « oui, mon esprit est » apte au vrai » n'a pas cette évidence contraignante contre laquelle vient échouer toute tentative de doute [1]) ». Il me semble, pour ma part, que j'arrive sans trop de peine à voir qu'entre les termes d'un jugement aussi simple il y a une relation où je ne suis pour rien. Dès lors il importe peu que je l'affirme, et même que je la voie, et il importe moins encore que mon esprit soit ou ne soit pas apte au vrai, cette relation est là entre les termes : elle est ce que le jugement doit exprimer pour être vrai.

Ici, je me rallierais très volontiers à une excellente remarque de M. Zamboni. Bien des difficultés viennent de ce qu'on s'arrête au jugement exprimé qui est un acte de l'esprit ; si on cherche à le justifier en restant à ce point de vue, il faudra nécessairement recourir à une affirmation dogmatique de sa valeur et du pouvoir de l'esprit. Or la solution est à chercher dans quelque chose qui précède le jugement et le domine. Ce quelque chose, pour M. Zamboni, est l'élément premier, placé au-dessus de tout

1) *Op. cit.*, p. 21.

doute possible et qui doit servir de norme à toute certitude et à toute vérité [1]).

La « gnoséologie » qui est, d'après M. Zamboni, le dernier fondement d'une philosophie réfléchie, consiste à analyser et à classer tout ce qui, à la base de nos jugements, peut prétendre à cette primauté objective ; à montrer ensuite comment, de ces éléments premiers, dérivent les formations secondaires que sont les notions du sens commun et des sciences. Peut-être cette « gnoséologie » contient-elle un peu davantage que « l'épistémologie » dont je parlais tantôt : l'inventaire des notions premières et de leurs dérivés appartient en somme à l'ontologie d'abord, aux sciences ensuite ; l'épistémologie ne fait que les traiter par catégories générales ; par contre, elle se préoccupe essentiellement de l'œuvre de légitimation, de valorisation du savoir que M. Zamboni réalise en même temps que sa classification.

1) *Introduzione al Corso di gnoseologia pura*, p. 32. « Io credo che tutta la difficoltà derivi dall' impostare la questione al livello del giudizio esplicito, mentre essa perde ogni senso quando tenta di porsi a proposito della costatazione di contenuti psichici attualmente presenti alla coscienza... La costatazione di quelle realtà psichiche... non si puo dire nè motivata, nè garantita, nè (perfino) vera ;... la costatazione immediata non puo essere che realtà psichica... Tutte le volte che prendo in considerazione il giudizio, dal di fuori, per cosi dire, io posso dubitare e debbo dubitare : il dubbio svanisce quando prendo in considerazione immediata quella realtà psichica che il giudizio esprime... quando scendo in me, trovo il reale, e del giudizio non me ne importa più ».

Mais ici apparaît, entre lui et nous, une divergence qui doit nous occuper de très près, car elle a une importance souveraine. Parmi ces notions premières, je mettrais, pour ma part, la réalité, ou l'être des choses. Pour lui, au contraire, c'est là une notion dérivée. Sans doute il sait les hymnes que l'on chante à l'intelligence « faculté de l'être »; il entrevoit l'énorme avantage qu'il y aurait à trouver directement en nous une perception immédiate de l'être du non-moi ou de « l'autre en tant qu'autre »; le réalisme immédiat lui paraît, parmi les diverses solutions, la plus solide et la plus voisine de la vérité. Mais, malgré la meilleure bonne volonté, il lui est impossible de découvrir dans sa conscience cette « perception », cette « intuition abstractive », cette « saisie immédiate » dont parlent les représentants du thomisme le plus classique [1]).

A ses yeux la réalité du non-moi est atteinte par une inférence dont la base première est dans la perception, seule immédiate, de la réalité du moi. De mon côté, et plus d'une fois, j'ai essayé

1) *Introduzione al Corso di gnoseologia pura*, pp. 75-77. « Fra tutte le posizioni studiate fin qui, al di fuori di quella gnoseologia fondamentale, questa è la più solida e la più vicina alla nostra... L'intelligenza si percepisce, sente di essere ed è una vivente relazione all' essere; è vero, è perfettamente vero; e quella parola *vivente* e magnifica e luminosa; ma di che essere si intende parlare e di che forma di relazione?... L'intelligenza come facoltà dell' essere va intesa come facoltà di percepire l'essere reale del non io, *l'essere*

très sincèrement d'entrer dans cette thèse. J'ai dû me rendre à l'impossibilité, pour moi évidente, de la concilier avec les témoignages obvies de la tradition et, en même temps, de rendre compte des certitudes paisibles et rassurantes du sens commun en recourant à une base de ce genre. Au surplus, je crois bien que M. Zamboni, et peut-être le P. Picard, admettraient volontiers le réalisme immédiat si l'on trouvait quelque réponse à leurs difficultés. Regardons un instant ces difficultés.

D'où peut venir la notion d'être, nous dit M. Zamboni? Les sens ne peuvent saisir l'être des choses puisqu'il est suprasensible, ou immatériel ; même à l'état concret il dépasse leur pouvoir; au surplus, les sens n'atteignent pas la réalité des choses au sens ontologique mais tout au plus une manifestation superficielle de cette réalité. L'intelligence ne peut davantage saisir cet être concret des choses, elle est la faculté de l'abstrait et de l'universel. On ne peut, non plus, faire de l'être une forme innée que l'esprit pro-

dell' altro in quanto altro. Se fosse così, allora veramente l'intelligenza sarebbe per sè stessa rassìcurata... Io sinceramente, dopo i più grandi sforzi di buona volontà, non vi sono riuscito; sotto all' affermazione dell' essere dell' altro ho sempre trovato un' illazione, più o meno cosciente, attraverso a quello che sento in me e che interpreto come effetto di un' altro su di me. Dico con la miglior buona volontà, perchè capisco come da una simile percezione tutto sarebbe enormamente facilitato ».

jette dans les choses pour les saisir dans une synthèse intelligible: c'est une solution désespérée qui n'est point thomiste. Il faut que l'être soit saisi d'abord dans une perception concrète à la fois et intellectuelle : il n'y a qu'une seule réalité ontologique qui puisse s'offrir à cette perception, la réalité du moi spirituel [1]).

Même objection chez le P. Picard. Nous n'avons pas l'intuition intellectuelle des choses. Rien de pareil chez saint Thomas. Au contraire, il nie la connaissance intellectuelle du singulier. L'intelligence ne saisit son objet que séparé de la singularité, et de plus morcelé. En somme, « on a baptisé intuition la connaissance abstraite »; ce n'est qu'une solution verbale. Et le P. Picard, comme M. Zamboni, va chercher l'intuition de l'être, qui lui paraît nécessaire aux fondements de la philosophie, dans la perception intellectuelle du moi [2]).

Comment alors pouvons-nous attribuer l'être aux choses extérieures ? Comment le jugement « hoc est » est-il possible? M. Zamboni a vu la réponse, en termes généraux : elle est simple : ce n'est pas l'intelligence seule ni la seule sensation qui connaît, c'est l'homme, à la fois par l'intelligence et la sensation. Mais chez lui cette

1) *La Gnoseologia dell' atto,* pp 10-11 et 80 83 ; cfr. 30 33.
2) *Le problème critique fondamental,* pp. 28-30.

solution n'en est plus une : n'oublions pas que, pour M. Zamboni, l'intelligence ne peut pas trouver l'être dans les données sensibles parce qu'il ne s'y trouve pas, « tra i dati del senso esterno non si trova l'essere ... nei dati del senso l'intelligenza non puo trovare l'esistenza concreta delle cose ». Dès lors, si nous arrivons à attribuer l'être aux données d'expérience, ce ne sera que par une opération qui le leur confère, si l'on peut dire, par addition.

C'est bien ainsi que M. Zamboni conçoit le jugement d'existence. Tout jugement d'ailleurs, selon lui, consiste à placer un sujet sous une notion d'abord conçue comme un pur contenu mental, sans rapport à la réalité [1]). A vrai dire, les « quiddités » ont été antérieurement formées au moyen des données sensibles, mais par une abstraction purement soustractive qui ne leur laisse aucune portée réelle; quant à l'idée d'être, nous l'avons dit, elle vient de l'expérience que l'âme a d'elle-même. Comment se trouve-t-elle appliquée au non-moi? Par une sorte de transfert, lorsque, à l'action du moi où précisément j'expérimente ma réalité ontologique, une action inverse s'oppose et qui la contrarie : la réalité est dégagée du moi — disoggettivata — et attribuée à une

1) Nous avons analysé plus haut (p. 109) les textes de saint Thomas sur le jugement auxquels M. Zamboni se réfère (*La Gnoseologia dell' atto*, p. 69).

chose extérieure, source des modifications dont je ne suis pas l'auteur [1]).

Ne nous arrêtons pas à discuter la valeur de ce procédé, plus ou moins analogue à celui par lequel Maine de Biran et Schopenhauer établissaient la réalité des choses. Ne demandons pas si telle est l'histoire psychologique de nos idées sur le monde extérieur, ne cherchons pas à démonter le système de syllogismes par lequel on lui donne l'allure d'une démonstration rigoureuse et ramenée aux principes de l'ontologie. Une seule difficulté nous retiendra, elle est radicale : les données sensibles ne sont d'abord qu'une pure apparence phénoménale, elles n'ont pas d'autre objectivité : « tutta si risolve nell'apparire ». Il ne suffit pas dès lors de montrer comment, au moyen de principes ontologiques, il est possible de passer de cette apparence à l'affirmation d'une chose qui la soutienne ou la produise : la question fondamentale est de savoir de quel droit ces principes peuvent s'appliquer au phénomène et le faire passer de l'état d'apparence subjective à une objectivité nécessaire, posée en face de moi dans une indépendance et une permanence qui me domine. C'est, en partie du moins, la question kantienne, la question de droit — *quaestio juris* — et non la question de fait : il ne s'agit pas de

1) Pp. 87-89 et 114-115.

savoir *si* nous pensons l'être objectif, il s'agit de savoir de quel droit nous le pensons. A cette question la réponse est la déduction transcendantale. Du moment que l'on a séparé des choses la sensation et l'intelligence, elle est, dans le mouvement dialectique inévitable des systèmes, la position la plus conservatrice et la moins négative qui soit possible. Au delà, il faut aller à l'idéalisme, ou au psychologisme.

Evidemment, si la connaissance n'est pas séparée des choses, tout change d'aspect. Il semble que Jean de Saint-Thomas ait prévu à quelles difficultés on marcherait en refusant à la connaissance sensible le contact immédiat avec le réel. L'expérience est la source première de nos connaissances et il faut qu'elle soit aussi la base sur laquelle elles reposent : « in illam ultimate resolvitur omnis nostra cognitio, utpote ab ipsa inchoata » [1]). Mais elle-même, il faut qu'elle repose sur les réalités, sans cela tout s'écroule. Si l'expérience sensible n'atteint qu'une image, nous sommes séparés des choses, nous n'avons plus aucun moyen de les retrouver avec certitude : il faut, pour fonder nos certitudes, que nous touchions par quelque côté aux choses et nous n'y toucherons que par les sens extérieurs : « non potest ultimate resolvi cognitio nisi in

1) *Cursus philosophicus*, éd. Vivès, tome III, p. 353.

ipsum objectum ut est realiter in se, quia si in aliquid aliud praeter rem ipsam resolveretur,... restaret adhuc istud... conferre cum ipsa re... quare fuit necesse, ad habendam certitudinem, et evidentiam experimentalem, devenire ad cognitionem quae ex propria sua ratione tenderet ad res in se ipsis » [1]).

Nous ne pouvons pas aborder toutes les questions qui s'ouvrent ici. D'une part, M. Zamboni et le P. Picard trouvent l'être dans l'activité du moi. Jusqu'où peut conduire une ontologie fondée sur cette base ; pourrait-elle conduire jusqu'à la Cause première ; pourrait-elle ensuite, de là, retrouver la réalité de l'univers physique ? Il suffit d'un peu de logique élémentaire pour distinguer ces deux thèses : la métaphysique ne peut partir des choses d'expérience, — la métaphysique peut, au besoin, partir du sujet [2]). Mais ce qui nous intéresse ici est de justifier par l'épistémologie l'univers du sens commun.

D'autre part, il est trop clair que le monde sensible n'est pas un bloc dans lequel la critique

1) *Op. cit.*, III, p. 333.

2) Nous avons montré qu'il n'est pas possible de passer de la représentation à une réalité dont elle soit le double ou la copie. Autre chose serait de passer d'un élément psychique, considéré lui-même comme une réalité, à une cause qui l'explique ; de cette cause il ne sera pas pour cela la copie. Et le point de départ ne sera pas la représentation comme telle, mais la réalité psychique comme réalité.

n'ait aucun discernement à opérer [1]) ; mais ce bloc tout entier, cependant, quel que soit le « rangement » qu'il faut opérer entre ses éléments, s'oppose à mon activité connaissante ; à des degrés divers de « profondeur » il est, devant moi, le non-moi originairement donné. Cela nous suffit, pour l'instant ; dans ce monde sensible, l'intelligence trouve-t-elle son objet ?

Laissons encore, si l'on veut bien, le détail des « quiddités ». Si certains abréviateurs peuvent sembler dire que l'intelligence atteint d'emblée la définition intime des choses offertes à ses prises, on ne peut sérieusement prêter à saint Thomas une thèse aussi ridicule. Il est clair que pour lui la quiddité n'est atteinte d'abord que dans ses caractères les plus confus, et pour commencer sous l'aspect de cet être confus qui est le « primum cognitum » ; si elle peut, par des prises ultérieures, pénétrer un peu au delà, les raisons intimes qui différencient les natures sont un terme bien lointain à l'horizon de la science.

Mais quelque confuses que soient d'abord nos idées, quelque précises que le travail des siècles les puisse rendre, elles sont, nous dit-on, irrémédiablement abstraites. L'être même est conçu par l'intelligence comme une forme abstraite ; l'être concret des choses, d'après toute la tradition

1) Voir plus haut, pp. 93 et suiv.

thomiste, ne peut être saisi par elle. Il semble qu'on articule, à l'appui de cette impossibilité, une double raison : d'abord l'être est concret et les quiddités sont abstraites ; ensuite l'intelligence ne touche pas le réel, elle ne touche que le « phantasma » sensible, et ici l'être est absent : « quamvis esse sit in rebus sensibilibus, intentionem tamen entis et cetera hujusmodi sensus non apprehendit ».

Puisqu'on fait appel à la tradition thomiste, c'est encore Jean de Saint-Thomas qui nous aidera à voir qu'elle ne fournit pas de fondement à ces difficultés. Comment le jugement « hoc est » est-il possible ? Le thomiste espagnol s'est posé, lui aussi, ce problème ; mais il ne lui suffit pas de faire appel à l'unité du sujet connaissant ; nous découvrons, à le lire attentivement, qu'elle n'est pas pour lui un mot mais une réalité vivante. Parce que l'analyse minutieuse des anciens a laborieusement distingué les aspects multiples des opérations mentales, trop de leurs élèves s'imaginent les termes de cette analyse comme une série de cellules séparées dans l'espace, et que l'objet à connaître ou le vouloir à exécuter traverse à peu près comme une paperasse traverse les bureaux d'une administration. Que de difficultés, prétexte à de longues colonnes de latin, ont germé dans cette mnémotechnie d'écoliers ; les vrais maîtres de la tradition réussissent à

maintenir, sous l'analyse, l'unité qu'elle suppose; ils réussissent — et c'est leur force — à l'exprimer à travers le morcellement inévitable du discours.

Le jugement qui unit des termes abstraits et des singuliers ne peut pas échapper, par l'un de ses termes, à l'esprit qui le formule : « intellectus cognoscit singularia ut sunt extrema propositionum quas format »[1]). Mais comment cela se fait-il? La « singularité » des choses matérielles — c'est bien la thèse thomiste — est constituée « in actu exercito » par les conditions sensibles particulières qui émiettent les espèces dans le temps et dans l'espace : ces conditions sont la négation même de l'intelligibilité. Sans doute, répondra-t-on, mais l'esprit ne doit pas atteindre directement les choses dans ces conditions où elles ne peuvent être qu'objet de sensation ; il n'en est pas moins possible et nécessaire qu'il les atteigne puisque c'est de là qu'il part pour dégager la notion abstraite ; on dira qu'il les atteint indirectement, par une sorte de retour réfléchi sur sa propre opération, par une sorte de regard oblique qui les touche sans les saisir en plein : « tale exercitium... reflexe et connotative potest intelligere, ab aliquo conceptu quidditatis revertendo ad exercitium ipsum singularitatis quod relinquit in sensibus »[2]).

1) *Op. cit.*, p. 475.
2) P. 471.

Est-ce que cependant c'est bien le réel en soi qu'atteint cette vue indirecte ? N'est-ce pas seulement l'image élaborée ou le « phantasma » d'où part l'abstraction ? Mais l'image est faite de sensations, et celles-ci, nous le savons, ne s'enferment pas dans un double représentatif des choses, elles s'ouvrent immédiatement sur le réel en soi ; cela suffit pour qu'à travers le « phantasma » d'où part l'abstraction, le regard de l'esprit atteigne à son tour, en lui-même, l'être concret des choses : « non est necesse cognoscere ipsum phantasma, ut res quaedam in se est, sed sufficit cognoscere objectum ejus, quod est singulare, et sic reflectetur supra repraesentatum in phantasmate, licet non reflectatur super entitatem phantasmatis repraesentantis » [1]).

Ne fait-on ici que « baptiser intuition la connaissance abstraite » ? La marche de l'article que nous citons est bien instructive : l'auteur va en sens inverse de la préoccupation qui nous tient et de la difficulté à laquelle nous tâchons de répondre. Que l'intelligence atteigne l'être concret des choses, cela va de soi, à ses yeux ; il s'agit seulement de concilier cette donnée en quelque sorte expérimentale avec la théorie de la connaissance abstractive : « experimur autem nos cognoscere singularia ad extra sine hoc quod

1) P. 483.

aliquid attingamus de actu nostro, vel reflectamus ad illum... imo nec super ipsum phantasma... saepius enim experimur nos in intellectu agere de singularibus sine hoc quod recordemur actus phantasiae ».

Nous sommes ainsi ramenés au point de vue proprement épistémologique dont ces considérations pourraient sembler à certains moments s'écarter. En dernier ressort, les jugements et les notions de l'intelligence expriment la réalité présente immédiatement à la conscience dans les données sensibles. De cela, l'esprit peut avoir conscience, il en a même normalement conscience, dès qu'une réflexion élémentaire le fait revenir sur son acte et saisit, avec le concept auquel cet acte aboutit, la réalité d'où il part : « reflectitur supra actum suum... cognoscit proportionem ejus ad rem »[1]). Jointe immédiatement à la perception sensible, en continuité avec elle, la tenant sous son regard et avec elle atteignant son objet, il y a en nous la perception de l'acte qui dégage de cet objet les « quiddités » abstraites : « et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia »[2]).

1) *De Verit.*, I, art. IX. Voir plus haut, pp. 104 et ss.
2) *Sum. theol.*, Ia, q. LXXIX, art. 4.

Faut-il le dire, ce n'est pas, comme tel, un des éléments sentis par les sens qui est l'objet de l'intelligence — « intentionem entis sensus non apprehendit » —. L'être est dans les choses que le sens saisit, — « quamvis esse sit in rebus sensibilibus » — il est dans ces données chaudes et colorées qui nous remplissent de leur impression saturante; comme tel, pourtant, c'est l'esprit seul qui le saisit. N'allons pas imaginer que l'intelligible se révèle à côté du sensible, comme s'il était quelque nouveau sensible offert, dans le plan des impressions, à quelque sens spécial; comprenons au contraire que les données mêmes offertes aux sens sont « de l'être », mais que nous ne le savons que parce que nous sommes intelligents [1]).

Dans une étude magistrale [2]), le R. P. Roland-Gosselin analyse les enseignements de saint Thomas sur l'erreur. Il fournit, en somme, toutes les indications dont il faudrait tirer parti pour continuer le travail de critique dont nous essayons de fixer les premières bases. Quant à ces premières bases elles-mêmes, il montre comment elles se présentent, chez saint Thomas, dans la perspec-

1) En réimprimant ces pages, je lis un article du R. P. Gény dans la *Scuola cattolica* du 15 décembre 1924 et je note avec plaisir les nombreux points sur lesquels je m'accorde avec l'auteur dans ces lignes écrites à peu près à la même date.

2) *La théorie thomiste de l'erreur*, dans les *Mélanges thomistes*.

tive de sa métaphysique. Cela est incontestable et n'exclut pas que cette métaphysique elle-même implique, à son tour, comme base peut-être inconsciente mais que l'on peut en dégager, la présence immédiate des choses à l'esprit [1]).

Le P. Roland-Gosselin veut, pour sa part, prolonger la pensée exprimée par saint Thomas en insistant sur l'unité de l'acte intellectuel et de l'idée qui en est la forme [2]). Il en résulte que « lorsque, pour juger, l'esprit se replie sur son idée, il atteint du même coup l'acte de connaître qui fait exister l'idée... l'acte individuel existant par quoi l'idée d'être existe en lui, et par quoi le rapport évident existe en lui. La vérité nécessaire du rapport, sa vérité connue, est inséparable, en fait, de l'acte d'intelligence qui le fait exister dans l'esprit. L'évidence suprême de l'esprit, qui est l'évidence d'une essence abstraite, ne peut être jugée vraie sans que l'esprit prenne conscience, avec une égale certitude, de l'acte par lequel il voit cette essence. Une certitude concrète, une intuition infaillible d'existence est invinciblement liée au premier jugement abstrait »[3]). Si je ne

1) Voir plus haut, p. 84.

2) « Sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitae .. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam... ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo, respectu illius cujus similitudine informatur ». Ia, q. XVII, a. 3.

3) *Art. cité*, p. 273.

m'abuse, ces considérations se relient parfaitement à celles que nous venons d'exposer. Il suffit de continuer la réflexion : si l'acte de connaître qui supporte l'idée abstraite se rattache au réel, l'esprit se repliant sur son idée peut sans peine aller jusque-là et saisir, avec la même certitude, derrière l'évidence abstraite, la portée réelle de cette évidence.

Le P. Maréchal discerne très heureusement dans le jugement la « synthèse » et « l'affirmation »[1]). La synthèse serait une union quelconque des termes ; à prendre à la lettre les expressions « compositio » et « divisio » on pourrait n'y voir rien d'autre, le jugement ainsi entendu correspondrait de quelque manière à l'opération qui, selon Kant, ramène à l'unité transcendantale de l'aperception le divers des apparences sensibles. Mais ces mots disent davantage : « La « compositio » n'est pas une synthèse quelconque : c'est la synthèse du prédicat au sujet par l'affirmation »[2]).

Or « l'affirmation » n'est pas réservée à la seule « compositio et divisio », on la retrouve jusque dans les termes isolés dès que ceux-ci sont saisis par l'esprit avec une « référence à l'objet ». Et le P. Maréchal cite le passage : « intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, appre-

1) *De la forme du jugement d'après saint Thomas. Rivista di Filosofia Neo Scolastica,* marzo-giugno 1923.
2) *Art. cité,* p. 172.

hendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam ut hujus rei quidditatem : unde licet ipsum incomplexum, et etiam diffinitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est... dicitur per se semper esse verus » [1].

Qu'est-ce que cette affirmation ? Comment se justifie-t-elle ? Qu'est-ce, en définitive, que cet objet auquel elle réfère les contenus qu'elle unifie?

Le P. Maréchal insiste sur les rapports qui unissent l'affirmation à la finalité de la nature intellectuelle. A coup sûr, l'on ne peut traiter complètement de la certitude sans tenir compte de la tendance foncière qui pousse l'intelligence à la recherche du vrai et qui ne se tranquillise que devant la manifestation objective de l'intelligible. Mais laissons, quelque intéressantes que puissent être les perspectives qu'elles laissent entrevoir, des questions sur lesquelles la pensée de l'auteur est indiquée trop sommairement. Qu'est-ce qui fait que l'intelligence s'arrête et se tranquillise, sinon la présence d'une donnée qu'elle ne pose pas, qui ne dépend d'elle en aucune façon ? Devant cette objectivité indépendante et dominatrice, elle s'arrête, elle se tait, parce que, pour un moment, elle n'a plus rien à dire ni à faire ; dût-elle s'insurger contre lui,

1) *Art. cité*, p. 174. Cfr. *S. Contra Gent.*, I, c. 59, 2.

essayât-elle de le nier, dût-elle même disparaître ou seulement l'oublier, la valeur de l'intelligible n'en sera pas affectée. S'il est vrai que, par sa nature foncière, l'esprit tend à l'affirmation, encore faut-il que quelque chose la rende possible. Il le faut d'autant plus, dans la pensée du P. Maréchal lui-même, si la représentation doit jouir « simultanément des propriétés logiques d'une forme et des propriétés logiques d'une fin ». En effet, nous est-il dit, « sans cesser d'être immanente au sujet actif, elle s'opposera à lui comme le but s'oppose à la tendance. Car on n'acquiert ni ne poursuit ce que l'on est ou ce que l'on a »[1]).

Suffit-il cependant de dire que l'affirmation, « moment dans l'ascension de l'intelligence vers la possession finale du « vrai » absolu qui est le « bien » de l'esprit, projette implicitement (« exercite ») les données partielles dans la perspective de cette fin dernière et, par là même, les « objective » devant le sujet » ?

Je vois bien qu'il y a ici deux questions. L'une, qui est de savoir pourquoi l'esprit ne s'arrête pas, définitivement satisfait, dans les données empiriques. Je n'entre pas maintenant dans cette question. Il y en a une autre, qui est de savoir pourquoi l'esprit, tout de même, peut accorder à ces mêmes données empiriques une solidité qui

1) P. 182.

puisse soutenir « l'ascension de l'intelligence » et lui offrir un palier. Il faut pour cela que l'intelligence trouve « de l'être » dans ces données partielles; elle ne peut évidemment l'y mettre, puisqu'elle le cherche, et qu'on « n'acquiert ni ne poursuit ce que l'on est ou ce que l'on a ».

Peut-être le P. Maréchal considère-t-il cette solidité, cet « être » des choses, comme un des présupposés de sens commun qui précèdent la philosophie. Il me paraît nécessaire que la réflexion montre avec précision comment il nous est donné. Ce n'est pas la même chose que de montrer comment il nous le faut.

J'ai l'impression qu'il faudrait ajouter le même complément à l'argumentation que M. Maritain oppose à l'idéalisme. « Toute opération a un terme sur lequel elle porte et un principe qui la spécifie... Or, dans l'opération de connaître, le principe de spécification ne peut être, ni... une forme reçue par le sujet en vertu de la connaissance elle-même (ce qui nous enfermerait dans un cercle), ni... une fin à laquelle le sujet soit naturellement déterminé dans son être propre : les opérations de nature sont en effet limitées par l'être propre du sujet et, par rapport à elles l'opération de connaissance a comme une immensité... Le principe de spécification ne peut donc être que le terme lui-même sur lequel porte l'opération, c'est-à-dire la chose connue... Mais ce qui spécifie tient comme

tel ce qui est spécifié sous sa dépendance et n'en dépend pas... l'intelligence en connaissant atteint quelque chose d'autre qu'elle et qui ne dépend pas d'elle » [1]).

Tout cela servirait sans doute à expliciter les conséquences des prémisses posées dans le raisonnement du P. Maréchal. Tout cela peut aussi montrer la connexion et la cohérence d'une doctrine réaliste. Mais tout cela ne « donne » pas le réel. Il me semble que d'abord, la première étape de l'épistémologie est de constater sa présence, et le mode de cette présence. C'est là ce qui doit se faire dans cette réflexion que suggère saint Thomas : « reflectitur supra actum suum, cognoscit proportionem ejus ad rem ». Je dirais d'ailleurs les mêmes choses que M. Maritain. Je les présenterais autrement. Au lieu de raisonner, en supposant, comme il le fait, les notions d'opération, de terme, de principe, je voudrais trouver tout cela par une analyse dont le point de départ serait descriptif et psychologique et dont l'arrivée, sortant de la psychologie, laisserait apparaître, dans son indépendance objective, l'objet — chose en soi, à la fois sensible et intelligible.

Il est vrai, M. Maritain met déjà, dans la question à laquelle il répond, la présence de l'objet :

1) *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (Paris, 1924), p. 43.

« l'intelligence, demande-t-il, atteint-elle, comme elle le prétend, un être indépendant de nous et de notre acte de connaître »? Mais cette prétention est le fait du sens commun, la réflexion ne peut pas la prendre pour fondement. M. Maritain ne veut pas, d'ailleurs, « que nous posions dès l'abord qu'il en est bien ainsi, ce qui serait préjuger la réponse », il veut « éprouver s'il en est bien ainsi », il veut procéder à une « mise en question universelle, universalis dubitatio de veritate ». Mais, précisément, la question qu'il pose en premier lieu n'est déjà plus tout à fait la première. Cette « prétention » de l'intelligence, impliquée par le sens commun, il faut tout d'abord montrer qu'elle persiste à un examen de conscience réfléchi : pour cela il ne suffit pas de la rattacher à des notions d'ontologie, il faut, me semble-t-il, une constatation faite en forme précise, qui ne peut être un raisonnement.

Faut-il, pour définir notre manière de voir, parler ici d'intuition ? M. Maritain, à la suite du P. Garrigou-Lagrange, a parlé d'« intuition abstractive », mais il semble ne pas tenir bien fort à ce terme [1]). Le P. Maréchal parle de « quasi-intuition » ou mieux d'une « intuition

1) *Réflexions.* Appendice II, p. 344.

inchoative »[1]). J'ai toujours, pour ma part, hésité devant ce mot, dont le sens varie beaucoup d'après le vocabulaire des diverses philosophies. L'homme, à la fois intelligent et sentant, saisit immédiatement par l'ensemble de ses facultés une réalité en soi, à la fois intelligible et sensible. Mais, aussitôt, cette unité se décompose ; dans le jugement, où la connaissance s'exprime à elle-même, le concret primitif et la forme abstraite, assez rapprochés encore pour fonder l'affirmation qui les lie, s'opposent déjà l'un à l'autre. Au stade où la connaissance pourrait être dite intuitive, elle n'est pas proprement intellectuelle. Au stade où l'intelligence se dégage, elle n'est pas proprement intuitive. Aucune formule ne condensera aisément cette complexité ; mais les formules importent peu, si les données premières qui les dominent apparaissent avec plus de clarté.

1) *Art. cité,* p. 175.

VII

LE PROBLÈME KANTIEN [1])

Le 21 août 1770, dans le grand auditoire de l'Université de Kœnigsberg, « horis matutinis et pomeridianis consuetis », le « magister » Emmanuël Kant présentait à la discussion publique, la dissertation « pro loco professionis ordinariae logicae et metaphysicae rite sibi vindicando » que prescrivaient les règlements académiques. Il avait 47 ans sonnés, et depuis 1755, date de son doctorat et de son habilitation, il avait patiemment attendu, quinze longues années, cette issue aux misères et aux tribulations du « privatdozent » et les 236 Thalers de traitement fixe qui l'accompagnaient.

Kant arrivait bien tard. Ce n'est pas qu'on méconnût ses mérites. Le zèle avec lequel il se dépensait au service de la jeunesse studieuse, faisant certains semestres jusqu'à 28 heures de

1) Louvain, mai 1925.

leçons ; la valeur scientifique et l'agrément de son enseignement ; des écrits nombreux qui embrassaient, de même que ses cours, les branches les plus variées, de la géographie physique et de l'astronomie jusqu'aux fondements de la morale et de la métaphysique ; une réputation que ses élèves répandaient déjà à travers l'Allemagne : tous ces titres lui valaient l'appui le plus complet du sénat académique et les réponses des ministres de Berlin témoignent d'une bienveillance admirablement renseignée. Mais les circonstances n'avaient point été favorables : la guerre de Sept Ans avait vidé le trésor prussien, l'occupation de Kœnigsberg par les armées russes avait soumis pendant quelque temps les nominations au bon plaisir de la tsarine Elisabeth, et le hasard des vacatures n'avait ouvert en temps utile qu'une chaire de poésie où Kant eut le bon goût de ne pas vouloir monter.

Aux lenteurs de sa carrière académique correspondait l'éclosion tardive de ses idées les plus personnelles. En même temps qu'il prenait, enfin, possession de sa chaire, le nouvel « ordinarius » apportait dans sa dissertation inaugurale les premières pierres de la philosophie nouvelle dont il devait être l'initiateur. Du premier coup, elles ont reçu leur structure caractéristique ; on les retrouvera, à peine retaillées, onze et seize ans plus tard, dans l'édifice définitif. Que l'on compare

la Section III de la dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* et, dans la deuxième édition de la *Kritik der reinen Vernunft* [1]), les paragraphes 2, 3, 4 et 5 de l'*Esthétique transcendantale*, on trouvera, de part et d'autre, les mêmes thèses et les mêmes arguments. Mais autour de la théorie des formes de la sensibilité, la dissertation de 1770 conserve de larges parties de dogmatisme. C'est à renverser ces murailles d'ancien style, à les remplacer par des arcades neuves, que l'architecte de la *Critique* travaillera jusqu'aux approches de la soixantaine. Certes, son œuvre n'a rien d'une improvisation hâtive.

N'est-ce pas, un peu, à cette élaboration prolongée, aux minutieux retours et aux répétitions lassantes d'un esprit trop consciencieux, que nous devons l'obscurité qui enveloppe l'œuvre de Kant ? Sans doute, et aussi à la timidité avec laquelle sa pensée, tout en se renouvelant, hésite à se dégager des idées de sa formation première et à en secouer le vocabulaire. Mais en revanche ces années de gestation nous permettent peut-être de saisir l'enchaînement des problèmes qui dominent et entraînent la réflexion du philosophe, le lien logique qui les rattache aux présupposés d'où cette

1) La division en paragraphes n'existe pas dans la première édition en 1781. Elle est introduite en 1787. Le texte est plus ordonné, sans profondes différences.

réflexion est partie et qui leur donne leur exacte signification.

Parmi les indications assez rares que nous trouvons sur la marche de la pensée kantienne entre 1770 et 1781, entre la dissertation et la *Critique*, il faut mettre au premier plan les lettres du maître à Marcus Herz. Ce Juif berlinois, venu à Kœnigsberg pour se former au commerce, s'y était mis à étudier à la fois la médecine et la philosophie. Elève choisi de Kant, il avait eu l'honneur de lui servir de « respondent » à la défense de sa dissertation. Depuis, il s'était établi médecin à Berlin ; il y tenait aussi des conférences philosophiques et s'occupait avec dévouement des intérêts de Kant, lui servant d'intermédiaire auprès de diverses personnalités de la science et de l'administration, tels les philosophes Lambert et Mendelssohn et le ministre von Zedlitz, son protecteur attitré.

On peut trouver dans ces lettres des détails sur les migraines qui arrêtent les progrès de la *Critique*, on y trouve même les détails les plus intimes sur la cause de ces migraines et des précisions toutes moliéresques sur les mérites respectifs de la rhubarbe et du tamarin. On peut y suivre en même temps les étapes d'une rédaction de plus en plus pénible. L'ouvrage que Kant a d'abord rêvé ne devait être que le développement de la dissertation de 1770, il aurait eu pour titre

Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, il aurait pu paraître dès 1772. Mais de lettre en lettre les délais s'allongent ; un problème a surgi dont la solution, trouvée, croit-il, en principe, se complique à mesure qu'il essaye d'en formuler les termes ; lorsqu'il pense la tenir tout entière, il mettra encore plus de deux ans à achever sa rédaction.

Quel est ce problème, *le* problème kantien, non point tel que l'ouvrage de 1781 l'expose pour conquérir le lecteur aux thèses de Kant, mais tel qu'il s'est d'abord offert à l'esprit de l'auteur ?

La lettre du 21 février 1772 le formule avec une netteté parfaite.

Il y a longtemps, dit Kant, que je m'occupe de métaphysique ; mais il me manque une doctrine essentielle ; de même que beaucoup d'autres philosophes, je n'y ai jamais réfléchi, alors qu'en vérité elle doit fournir la clef de tous les mystères et révéler vraiment la métaphysique à elle-même. Cette doctrine doit répondre à une question que j'aperçois maintenant et que je ne m'étais jamais posée auparavant. La voici. Il y a en nous ce qu'on appelle des représentations ; on admet que ces représentations se rapportent à des objets ; sur quel fondement ce rapport peut-il bien reposer ?

Voici un premier cas où la réponse est facile. Il y a des objets qui agissent sur un sujet et qui

affectent ainsi, de quelque manière, sa conscience. Mettons que certaines représentations soient entièrement constituées par ces modifications passives du sujet conscient et qu'elles ne contiennent rien autre chose ; il est clair que ces modifications doivent être conformes à l'objet, comme un effet est conforme à sa cause ; elles peuvent donc le représenter.

On peut concevoir un autre cas, celui où la représentation serait cause des objets. Elle en serait la source et le modèle, on conçoit sans peine qu'entre eux et elle il y ait et il doive y avoir conformité.

Mais ces deux cas extrêmes et simples ne se réalisent pas chez nous. La représentation divine est dite cause des choses, il n'en est pas ainsi de la nôtre. Est-elle causée par les choses ? Oui, si l'on parle de nos représentations sensibles. Non, si l'on parle de nos représentations intellectuelles. Celles-ci ne viennent pas des modifications du sujet conscient par l'objet, elles ne sont pas tirées des représentations sensibles par voie d'abstraction, elles reposent exclusivement sur l'activité de l'esprit. Comment donc seront-elles conformes aux choses ? Elles le sont peut-être, par un hasard quelconque. Mais qui dira qu'elles doivent l'être ? Quel fondement, quelle garantie nécessaire trouvera-t-on à cette conformité [1] ?

1) « So bemerkte ich dass mir noch etwas wesentliches mangele,

Telle est la question que Kant se pose. La réponse sera donnée par la *Critique de la raison pure*. Elle consistera à faire de l'objet intelligible une fonction nécessaire à la constitution de l'objet sensible. Pas d'objet sensible sans les catégories de l'intelligence, pas d'objet intelligible sans les données sensibles. Les deux représentations n'existent plus à l'état de représentations complètes ; elles ne sont l'une et l'autre, la sensible

welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, so wie andre, aus der Acht gelassen hatte... Ich frug mich nämlich selbst : auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand ? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subject von dem Gegenstande afficirt wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäss sei, und wie diese Bestimmung unseres Gemüths etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben könne... Ebenso wenn das was in uns Vorstellung heisst, in Ansehung des Objekts actio wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie mann sich die göttlichen Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellt, so würde auch die Conformität derselben mit den Objekten verstanden werden können... Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes .. noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen... Die reinen Verstandesbegriffe müssen also nicht von der Empfindung der Sinne abstrahirt sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder insofern sie vom Objekt gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen .. Wenn solche intellektuale Vorstellungen auf unserer innern Tätigkeit beruhen, woher kommt die Uebereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden. » *Briefe Kants.* Ed. von Kirchmann, *Philosophische Bibliothek, Kant's Werke,* t. VIII, pp. 403-404.

et l'intellectuelle, que des éléments, des principes incomplets d'une représentation composée qui seule est complète et seule existe vraiment. On leur appliquera ce que la métaphysique scolastique enseigne au sujet de ces éléments de la réalité, tels la matière et la forme, qui ne sont point eux-mêmes l'être qui subsiste, *ens quod*, mais qui sont seulement ce par quoi, *ens quo*, le composé subsiste. Pure forme, la représentation intellectuelle ne représente rien par elle-même, elle ne peut représenter un objet que par la médiation de la représentation sensible. Pure matière, celle-ci par elle-même ne sera de son côté ni cohérente ni objective, elle ne représentera rien si elle n'est informée par les catégories.

Ne discutons pas maintenant cette réponse et l'appareil compliqué qui la détaille. La question nous intéresse d'abord. Comment se fait-il que cette question se soit posée à l'esprit de Kant ? Sur quels présupposés repose la difficulté qu'elle exprime ? Il vaut la peine de le chercher.

On sait quels sont les points de départ de l'évolution intellectuelle de Kant. Trois éléments s'y rencontrent : le piétisme qui ne nous intéresse pas ici, la traduction scolaire que Wolff a donnée du rationalisme leibnizien, la philosophie modérément empiriste que Newton a mêlée à ses théories scientifiques. Le maître qui semble avoir exercé

sur lui l'influence la plus déterminante, Martin Knutzen, professait déjà une doctrine wolffienne, corrigée par l'influence de Newton. C'est à lui, d'autre part, que Kant doit l'orientation de sa pensée vers les travaux scientifiques [1]).

Plus tard viendra l'influence de Hume ; il semble qu'on s'en soit fait une idée assez fausse en y voyant une action brusque, source d'un revirement presque tragique. Kant a d'ailleurs accrédité cette conception. Le passage des *Prolégomènes* selon lequel les remarques de Hume l'auraient tiré de son « sommeil dogmatique » [2]) semble attacher cet événement à un moment précis. Serait-il audacieux d'y voir un récit quelque peu schématisé ?

Il paraît certain que Kant a connu Hume dès

1) Parmi les cours de Kant, les mathématiques, la mécanique, surtout la géographie physique, tiennent une place importante. Faut-il rappeler que l'hypothèse cosmogonique connue sous le nom de Laplace a été d'abord formulée par Kant ? Sa dissertation doctorale *De igne* portait sur une question de sciences et ses premiers écrits sont consacrés plutôt aux sciences qu'à la philosophie : traité de géographie et d'astronomie, ouvrages sur la notion des forces vives, sur les tremblements de terre, la théorie des vents, etc.

2) « Ich gestehe frei : die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab ». *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können.* Ed. Vorländer, *Werke*, t. III. a, p. 7.

1757 [1]) ; en 1762 il l'étudie à son cours [2]) ; en 1765 la morale de Hume est mise au programme de son enseignement dans l'avertissement aux étudiants que nous possédons [3]). Il est vrai, d'autre part, que la traduction allemande du *Treatise on human nature* ne date que de 1790, mais dès 1755 Sulzer a traduit les *Essays* qui contiennent, outre la morale, l'*Enquiry concerning human understanding*. Dès lors, si les œuvres de Kant en 1762 ou en 1763 présentent des analogies frappantes de pensée et même de mots avec celles du philosophe anglais, il est raisonnable de croire qu'il se trouve soumis à son influence [4]).

1) Borowski, élève de Kant de 1755 à 1758, a laissé une *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants* qui est une des sources auxquelles tous les biographes ont puisé. Il déclare : « In den Jahren da ich zu Kants Schüler gehörte, waren ihm Hutcheson und Hume, jener im Fache der Moral, dieser in seinen tiefen philosophischen Untersuchungen ausnehmend wert. Durch Hume besonders bekam seine Denkkraft einen ganz neuen Schwung. » Il est à noter que la narration de Borowski a été revue par Kant lui-même. Elle semble donc pouvoir servir de commentaire à la déclaration des Prolégomènes.

2) Témoignage de Herder, élève de Kant, de 1762 à 1764.

3) *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765-1766*. Ed. Vorländer, *Werke*, t. V. a, p. 158. — On peut se demander pourquoi il est fait mention de Hume uniquement à propos de la morale. C'est qu'à ce moment Kant incline à partager, au moins en partie, les idées de la morale anglaise. Au contraire, les critiques de Hume contre la métaphysique ne sont pour lui que des objections à réfuter.

4) Benno Erdmann voudrait retarder l'influence de Hume jusqu'en 1772. Il essaye donc d'énerver la valeur de ces arguments. Les analogies qu'on relève mettraient en rapport les écrits de Kant

Mais, d'autre part, Kant est-il sorti de son « sommeil dogmatique » en 1757 ou même en 1766? Sans doute le petit écrit *Träume eines Geistersehers*, occasionné par les visions de Swedenborg, a toutes les allures d'un pamphlet contre la métaphysique ; sans doute dénonce-t-il avec amertume les déceptions qu'elle a procurées à son malchanceux poursuivant [1]) ; sans doute raille-t-il sans pitié les « architectes de nuages » de l'école wolffienne [2]) ; mais la dissertation de 1770 est bien loin d'avoir écarté le « dogmatisme » et elle pose formellement en principe ce que Kant appel-

et le *Treatise* de Hume. Or le *Treatise* n'est pas traduit, et Kant ne lit pas l'anglais. Donc ces analogies ne prouveraient rien. M Robinson a montré *(L'évolution philosophique de Kant, Revue de Mét. et de Mor.*, avril-juin 1924) qu'il n'est pas nécessaire de recourir au *Treatise*. Il y a d'autres passages de Hume, notamment dans l'*Enquiry* qui suffisent à rendre compte des textes relevés chez Kant, et qui présentent avec eux des analogies même verbales. Au surplus, il est permis de ne pas trouver à ces arguments négatifs une valeur décisive lorsqu'il s'agit d'auteurs modernes. Jusqu'à quel point Kant ignorait-il l'anglais ? Plusieurs de ses bons amis à Kœnigsberg sont des marchands anglais Lorsqu'un auteur comme Hume fait partie de l'atmosphère européenne, il y a mille moyens de connaître le contenu de ses écrits.

1) « Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe, verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeigungen rühmen kann. » *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*. Ed Vorländer, *Werke*, t. V, b, p. 62.

2) « Wenn wir die Luftbaumeister der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschliessung anderer ruhig bewohnt .. Wolff... oder Crusius .. so werden wir uns bei dem Widerspruche ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben. » *Ibid.*, pp. 32-33.

lera plus tard le « dogmatisme de la raison ». N'affirme-t-elle pas que les concepts de la raison ont un usage « dogmatique », par lequel ils représentent un objet nouménal, tel qu'il est en lui-même ? Je veux bien que cet usage des concepts n'est pas irréfléchi, qu'une certaine critique le règle et qu'en particulier elle défend sévèrement d'appliquer aux noumènes les notions qui dérivent des formes de la sensibilité. Mais enfin cette critique ne s'avise pas encore de mettre proprement en question la métaphysique comme telle.

Telle est pourtant, à en croire les *Prolégomènes*, la portée du problème de Hume. Le philosophe anglais fait époque dans l'histoire de la métaphysique. Il n'a fait la critique, à vrai dire, que d'une seule notion rationnelle, celle de causalité. Mais cette critique ruinait toute la métaphysique. Hume montrait que l'on ne peut en aucune façon découvrir a priori qu'une chose étant donnée, autre chose doit nécessairement exister. Dès lors les liens de causalité ne reposent que sur l'habitude subjective que nous prenons d'associer les événements qui se suivent. C'est la ruine de la métaphysique [1]).

1) « Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung aus... Er bewies unwidersprechlich, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit ; es ist

Or Kant rejetait délibérément ces conclusions. Il chercha à généraliser la critique de Hume. La relation de causalité n'est pas la seule par laquelle nous relions des objets a priori. Il y en a bien d'autres. Kant en a établi la table, il les a rattachées à un principe, il en a fait la déduction. Ainsi il a bien montré que ces concepts ne viennent pas de nos associations, il a sauvé la métaphysique. Hume d'ailleurs avait indûment restreint le champ de la raison pure, il avait négligé d'y inclure les mathématiques, il ne croyait pas qu'elles continssent autre chose que des jugements analytiques, formés selon les lois de l'identité et de la contradiction. Kant a découvert que les mathématiques sont toutes constituées de jugements synthétiques, de même que la métaphysique. Il a ainsi lié le sort de la métaphysique à celui des mathématiques, on n'attaquera plus celle-là sans menacer celles-ci, elle bénéficiera du crédit que nul ne leur refuse [1]).

aber gar nicht einzusehen wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendigerweise auch sein müsse... Hieraus schloss er die Vernunft habe gar kein Vermögen solche Verknüpfungen, auch selbst nur im allgemeinen, zu denken... welches ebensoviel sagt als : es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben » Ed. citée, p. 4).

1) « Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Humes Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald : dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt... Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und... so ging ich

La genèse de la théorie kantienne tiendrait donc dans le problème des jugements de causalité, tel que Hume le posait. Elargi et transformé, ce problème serait devenu celui des jugements synthétiques a priori, tel que l'Introduction de la *Critique* l'expose. S'il en est ainsi, il est clair que la lettre du 21 février 1772 ne connaît pas encore le problème critique ; elle ne dit rien des jugements de causalité ; en fait de synthèse a priori elle connaît le procédé constructif selon lequel les mathématiques élaborent leurs notions, elle les oppose à la métaphysique qui ne peut être constructive mais doit correspondre à la réalité des choses, elle ignore encore la formule générale du jugement synthétique a priori [1]).

D'autre part, le problème des jugements de

an die Deduktion dieser Begriffe... Diese Deduktion... war das Schwerste was jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte » (p. 8).

« Hume schnitt unbedachtsamerweise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben (der reinen Erkenntnis a priori), nämlich reine Mathematik, davon ab in der Einbildung... ihre Natur... beruhe .. lediglich auf dem Satze des Widerspruchs... als ob er gesagt hätte : reine Mathematik enthält bloss analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische a priori. Nun irrte er hierin gar sehr » (p. 19).

1) « In der Mathematik geht dieses an, weil die Objecte für uns nur dadurch Grössen sind und als Grössen können vorgestellt werden, dass wir ihre Vorstellungen erzeugen können, indem wir Eines etliche mal nehmen. Daher die Begriffe der Grössen selbstthätig sind und ihre Grundsätze a priori können ausgemacht werden » *(Briefe*, éd. citée, p. 405).

causalité est connu depuis longtemps. Dès 1763, l'opuscule *Ueber die negativen Grössen* le formule en des termes qui sont presque les mêmes que ceux des *Prolégomènes* [1]). Dans les *Träume* on le retrouve posé avec plus de force. L'influence de Hume est indéniable et se manifeste jusqu'en des similitudes verbales. De la notion d'une chose on ne peut pas tirer la notion d'une autre chose, la pensée logique est analytique et fonctionne selon les principes d'identité et de contradiction, elle ne peut établir des liens de causalité. Et Kant conclut : l'expérience seule peut nous faire connaître ces liens [2]). Pas de trace d'une autre réponse, pas de trace non plus d'une généralisation du problème de Hume. Mais, à vrai dire, le problème de Hume n'a pas ruiné toute métaphysique et jusqu'en 1772 la valeur réelle des

1) « So stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar : wie soll ich es verstehen dass, weil Etwas ist, etwas Anderes sei ? Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde » *(Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.* Ed. Vorländer, *Werke*, t. V. a, p. 111).

2) « Unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruche. Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen... Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich sind und weder bewiesen noch widerlegt werden können » *(Träume eines Geistersehers.* Ed. citée, p. 66).

notions a priori n'est pas mise universellement en question.

En 1772 cette valeur est contestée, le problème critique est posé dans sa formule la plus générale, cette formule n'est pas celle des jugements synthétiques a priori, elle n'est pas commandée par le problème de la causalité ni par les objections de Hume, mais elle s'attaque directement à la racine même du dogmatisme. Comment concevoir que les notions intellectuelles correspondent aux choses, alors que les choses ne dépendent pas d'elles et qu'elles ne dépendent pas des choses ? C'est en cherchant à résoudre ce problème général que Kant trouvera, après 1772, le problème des jugements synthétiques a priori ; ici, sans doute, l'influence de Hume reprendra de l'importance et la question des jugements de causalité reviendra au premier plan ; il n'en est pas de même au moment où apparaît, à l'horizon de la pensée kantienne, la formule encore vague mais globale du problème critique.

Il semble donc que, pour des raisons littéraires, les *Prolégomènes* accentuent l'influence de Hume.

Il s'agit de donner un exposé populaire des idées de Kant et d'en montrer l'intérêt : quoi de plus naturel que d'y montrer avant tout une réponse aux inquiétudes sceptiques propagées par la lecture du philosophe anglais? D'ailleurs, cette

interprétation correspond assez à la dernière étape de l'œuvre de Kant : à quoi bon promener le lecteur à travers les sinuosités d'une évolution longue et compliquée, les divers moments en seront concentrés en quelques termes simples et faciles. Peut-être aussi la *Critique* prend-elle ainsi une figure plus satisfaisante : ramenée au problème des jugements synthétiques, elle peut paraître le résoudre, tandis qu'en réponse au problème plus général qui l'enveloppe et le précède, elle apporte beaucoup d'agnosticisme.

La vérité historique est un peu différente ; elle n'en est pas moins instructive. Le problème de 1772 est sorti, par une lente maturation, des premiers points de départ de la pensée kantienne. Il est le fruit nécessaire des préjugés dont elle n'a pu s'affranchir et dont elle a, progressivement, dévoilé les conséquences. Hume a pu aider cette évolution, il ne l'a pas déterminée.

Dès les premiers écrits de Kant, on trouve le philosophe à une distance déjà fort sérieuse du rationalisme wolffien. La science newtonienne ne se construit plus, comme la science cartésienne, dans l'ordre autonome de l'intelligible pur ; elle ne permet plus à la pensée « de sortir hors de ce monde pour en venir voir un autre tout nouveau », qu'elle fera « naître en sa présence dans les espaces

imaginaires » [1]) ; elle s'occupe du monde que l'expérience lui révèle et dont elle croit découvrir les lois par l'observation. Kant, professeur de géographie physique et auteur d'une « histoire naturelle » du ciel, est habitué, dans ses travaux scientifiques, à l'esprit de son temps ; il n'est pas disposé à concevoir la philosophie, à la manière rationaliste, sur le mode des mathématiques pures. Il dénoncera bientôt l'esprit mathématique comme une peste pour la philosophie, il voudra qu'elle tente au contraire d'imiter la physique nouvelle et de mêler, comme Newton, l'expérience au raisonnement [2]).

Dès l'abord, cet état d'esprit est manifeste, il se traduit par de nombreuses corrections appor-

1) Descartes, *Le Monde*. Ed. Adam et Tannery, t. XI, p. 31.

2) « Man kann sagen dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden... Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte... durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen ». *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*. Ed. Vorländer, *Werke*, t. V. a, pp. 126 et 130 Ce petit travail rédigé par Kant pour répondre à une question posée par l'Académie de Berlin et remis au jury au plus tard le 31 décembre 1762, parut en 1764 Le « problème de Hume » fait sa première apparition dans le *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, publié dès 1763, mais dont la rédaction peut être postérieure à celle du travail susmentionné.

tées au rationalisme des prédécesseurs immédiats. Il est instructif de remarquer comment ces corrections vont dans le sens d'un rapprochement avec la philosophie aristotélicienne et thomiste.

Dans sa thèse d'habilitation Kant s'attache à renouveler la théorie wolffienne des premiers principes. Il démolit la démonstration que Wolff donnait du principe de raison suffisante ; il critique les preuves que le rationalisme courant, à la suite de Descartes et de Leibniz, donnait de l'existence de Dieu. Ce n'est, d'ailleurs, que pour proposer d'autres démonstrations en remplacement de celles qu'il ruine ; mais elles sont d'un esprit tout différent. Pour le rationalisme, la notion intellectuelle, conçue dans notre esprit, est la source indépendante et certaine d'une connaissance des choses ; de cette notion une analyse tire les prédicats qui seront attribués au sujet et qui s'y trouvaient déjà implicitement contenus. Spinoza identifie cette déduction logique avec la genèse même du réel ; Wolff, en considérant l'existence comme un prédicat que l'analyse peut tirer de la notion du sujet, fait du « possible » pensé par nous la norme des choses. Doctrine fondamentale de l'apriorisme, que Kant rejette dès l'abord. On ne peut faire sortir la réalité d'une notion purement idéale ; au contraire, la possibilité a son fondement dans l'existence réelle. Ces idées, que Kant développera fortement en 1763, sont déjà très clairement

exprimées dans la première dissertation latine de 1755 [1]).

Il est entendu que les idées de Kant manquent de nuances, qu'il semble ne pas discerner la possibilité en soi de la connaissance que nous en avons, et qu'il distingue moins encore, dans cette connaissance même, entre le fondement des notions et leur origine [2]). Pourtant il ne va pas à un empirisme exclusif ; en vérité il cherche, sans pouvoir la formuler, une doctrine moyenne qui harmonise l'empirisme avec ce qu'il y a de vrai dans le rationalisme et ce qu'il veut en garder. Sa preuve de Dieu se fonde précisément sur ces deux notions, opposées dans la formule qu'il

1) « Novi quidem ad notionem Dei provocari qua determinatam esse existentiam ipsius postulant. Verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur... Si (realitates omnes) unitae tantum concipiuntur, existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur »...

« Cum possibilitas nonnisi notionum quarumdam junctarum non repugnantia absolvatur adeoque possibilitatis notio collatione resultet ;... neque ubi nihil omnino datur collationi et, quae huic respondet, possibilitatis notioni locus sit ; sequitur quod nihil tamquam possibile concipi possit nisi quicquid est in omni possibili notione reale exsistat... ». *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, sect. II, prop VI et VII. Ed. von Kirchmann, suppl. II, p. 56 Plus tard, en 1763, les mêmes idées sont reprises et développées dans le petit traité *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. On n'y trouve rien d'essentiellement nouveau. La preuve de l'existence de Dieu, fondée sur les possibles, que Kant y expose, se trouve déjà, elle aussi, dans la dissertation latine

2) Voir à ce sujet l'article du P. Charles paru dans la *Revue Néo-Scolastique* en août 1920 : *L'agnosticisme kantien.*

en donne, et dont il ne voit pas l'opposition, parce qu'il sent confusément qu'elles doivent se concilier de quelque manière : la possibilité est fondée sur l'existence, la possibilité du possible est absolument nécessaire.

On relèverait, dans cette même dissertation, plusieurs autres idées, toutes en rupture avec le rationalisme wolffien. Ainsi, si l'on croit à une saisie autonome et a priori des choses par l'esprit, si l'on admet en conséquence que les choses sont constituées par des caractères purement intelligibles selon notre mode de penser, il faudra conclure avec Leibniz à l'identité des indiscernables : les choses qui ne diffèrent point par la notion intellectuelle que nous en avons ne peuvent différer par rien. Kant rejette cette conclusion ; l'expérience révèle une multiplicité de choses qui ne diffèrent point par la notion que nous en avons. Mais ces choses occupent dans l'espace des endroits divers, n'est-ce pas la preuve de leur distinction ?[1]) Il suffirait de creuser cette remarque pour revenir à la thèse scolastique de la multiplication des individus dans une même espèce par le fait de la matière. Kant, encore une fois, a vu confusément dans quelle direction doit se trouver la conciliation entre le point de vue de l'expérience et celui de la raison pure.

1) *Nova dilucidatio*, sect. II, prop. XI.

De même encore il rejette les monades isolées de Leibniz et l'harmonie préétablie pour affirmer entre les choses, sinon de vraies relations de causalité, du moins une « dépendance réciproque »[2]) qui s'en approche de très près. Et s'il applique aussitôt cette notion aux rapports de l'âme et du corps, la raison en est clairement donnée : elle se relie, conformément au sens commun, à la réalité du monde extérieur et de l'expérience sensible [3]).

Mais c'est ici même que nous découvrons la source fondamentale des difficultés dans lesquelles va sombrer la réflexion kantienne. Pour relier la raison à l'expérience, il aurait fallu les fonder toutes deux sur la réalité immédiatement saisie,

2) « Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat ». *Nova dilucidatio,* sect. III. prop. XII. Ed. citée, p. 76

3) « Realem corporum existentiam... contra idealistas... liquidissime consequi reperio. Anima nempe internis mutationibus est obnoxia (per sensum internum); quae cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint .. plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit. Pariter motui externo conformiter perceptionum vicissitudinem contingere ex iisdem apparet, et quia inde consequitur nos corporis cujusdam non habituros fore repraesentationem varie determinabilem, nisi adesset revera, cujus cum anima commercium conformem sibi repraesentationem ipsi induceret, dari compositum quod corpus nostrum vocamus inde facile concludi potest... necessariam animae cum corpore quodam organico colligationem... profitentur ». *Ibid.*, pp. 78-79.

à la fois, par les sens et par l'intelligence. Or il n'y a pas, pour Kant, de saisie immédiate de la réalité ; il n'y a que des représentations dont il admet d'ailleurs qu'elles correspondent aux choses ; le dualisme objectif des choses et des représentations est le cadre primordial dans lequel s'affirme son réalisme. Ce réalisme est, lui aussi, primordial ; il ne sera jamais mis en doute ; mais les pénibles exposés de la *Critique* manifesteront avec une telle évidence l'infirmité et les contradictions du réalisme indirect que les lecteurs de Kant se trouveront conduits par lui à l'idéalisme qu'il veut réfuter et croiront trouver, dans son œuvre même, cette doctrine qu'il a toujours répudiée.

A vrai dire, le dualisme de la chose et de la représentation ne fait pas l'objet de déclarations explicites. Dès les premiers écrits et plus tard, il est, tout comme le réalisme indirect, un de ces présupposés qu'on n'exprime pas, parce qu'on ne songe pas qu'ils puissent être contestés. Ce présupposé vient de loin, à travers Leibniz et Descartes, il provient de l'héritage des derniers scolastiques. Pour Kant et ses contemporains il forme une de ces notions communes qui sont à l'arrière-plan des discussions. On a vite fait cependant de le découvrir, impliqué tantôt dans la notion de la représentation sensible, tantôt dans la notion de la représentation intellectuelle.

Voyez cette idée leibnizienne et que Kant corrige. La monade, selon Leibniz, est soustraite aux influences extérieures, elle ne fait que dérouler la série — le film — de ses représentations internes qui, d'aventure, en vertu de l'harmonie préétablie, se trouve correspondre à l'ordre et à la succession des choses. Kant remplace cette relation hypothétique par une dépendance réelle, il croit y trouver la garantie d'une correspondance mieux assurée, mais il ne songe pas à discuter la notion de cette représentation enfermée en elle-même — *interna mutatio*. — Il n'imagine pas qu'elle puisse se terminer à l'objet externe ; il croit avoir beaucoup fait en affirmant qu'elle lui est parallèle et conforme — *motui externo conformiter perceptionum vicissitudinem contingere* [1]).

De même et a fortiori les notions intellectuelles ne se terminent qu'à elles-mêmes. Mais tandis que Leibniz les mettait sur le même pied que les sensations, fondées ni plus ni moins qu'elles sur l'harmonie préétablie, les voici tout à coup dans une position beaucoup moins favorable. Cette garantie que la dépendance vis-à-vis des choses donne à l'expérience externe, d'où viendra-t-elle à la notion pure de l'intelligence ?

La solution empiriste donne aux notions toutes

1) *Loc. cit.*

les garanties de l'expérience mais en leur enlevant ce qu'elles auraient de propre et de supérieur à la sensation. Kant n'en voudra jamais. Il y a une autre solution, qu'il ignore et qu'il ne retrouvera pas, celle qui met l'intelligence, à travers la sensation, en relation directe avec les choses. A défaut de cette solution, il verra bientôt surgir le problème que deux siècles de rationalisme dogmatique ont aveuglément méconnu.

Le problème, nous l'avons dit, est posé dans la lettre à Herz de 1772. Celle-ci est immédiatement précédée de la dissertation de 1770 : elle en est le résultat direct. Ni dans la lettre, ni dans la dissertation, il n'est question des objections de Hume contre la causalité; en revanche, la dissertation présente les termes du problème général dans une telle lumière qu'elle devait nécessairement conduire à la question de 1772.

Diverses raisons ont fait mûrir les idées de 1770. Parmi elles le problème des antinomies, — toute division doit-elle aboutir à un indivisible, toute série est-elle nécessairement finie? — occupe une assez large place. Mais d'une façon générale, Kant est préoccupé de définir la compétence de la métaphysique ; il rencontre dans ce domaine des difficultés croissantes, il se demande si elles ne viennent pas de ce qu'on prétend résoudre à l'aide des notions a priori des questions que l'expérience seule peut trancher. Enfin, d'autre

part, il vient de faire, au sujet de l'espace, des réflexions qui lui ont fait découvrir la théorie des formes a priori de la sensibilité. Tout cela le conduit à mettre une opposition très forte entre la connaissance intellectuelle pure et la connaissance sensible ; elle s'exprimera dans la formule célèbre qui résume la dissertation de 1770 : *sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt.*

Jamais le dogmatisme de la raison ne s'est affirmé avec autant de naïveté. Jamais non plus il n'a étalé aussi visiblement sa faiblesse. Que sont, en effet, ces notions intellectuelles qui prétendent représenter les choses comme elles sont en elles-mêmes ? Ce sont les filles des « idées claires et distinctes » de Descartes; si elles ne sont pas innées, il n'en est pas moins vrai que l'intelligence les produit par elle-même et ne les tire d'aucune expérience. Kant prend soin d'y insister, il veut bien qu'on les appelle des idées abstraites, mais non pas en ce sens qu'elles seraient tirées de nos sensations, en ce sens tout différent que, considérées en elles-mêmes, elles sont sans relations avec l'expérience : ce sont alors les idées *pures* de l'intelligence. Telles sont les idées de possibilité, d'existence, de nécessité, de substance, de cause. Elles peuvent être jointes à des images sensibles, elles ne sont pas elles-mêmes un élément donné, elles ne peuvent être

tirées de l'expérience par voie d'abstraction [1]). Entre ces idées et les choses, l'expérience ne met donc aucune relation.

Ont-elles avec ces choses une relation directe? Pas davantage, puisqu'elles ne sont que des représentations, comme toutes nos connaissances. Dès lors le problème de 1772 doit nécessairement se poser : de quel droit peut-on considérer que ces idées correspondent aux choses?

Mais Kant ne le pose pas encore. Au contraire, son réalisme s'affirme insoucieux de toute difficulté. Il y a un usage « dogmatique » de l'intelligence dans lequel les notions pures représentent, par leurs combinaisons, un objet purement intelligible qui est dit le « noumène », et qui est la chose telle qu'elle est en elle-même [2]). A vrai

1) « Conceptus tales... dantur per ipsam naturam intellectus neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti... Proprie dicendum esset : ab aliquibus abstrahere, non aliquid abstrahere... Conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis et forsitan rectius diceretur abstrahens quam abstractus. Quare intellectuales consultius est ideas puras... nominare. . Conceptus non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tamquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti adeoque acquisiti. Hujus generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis et correlatis; quae cum numquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullomodo potuerunt ». *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, sect. II, § 6 et 8 Ed. von Kirchmann, *Werke*, suppl. II, pp. 95-96.

2) « Intellectualium duplex finis est... Posterior est dogmaticus,

dire, cette affirmation semble bien n'être que l'envers de la doctrine toute différente qui se prononce au sujet de la connaissance sensible.

Celle-ci, en effet, résulte de l'action des choses sur nous. Mais le résultat de cette action est une modification du sujet, elle porte nécessairement l'empreinte des caractères de ce sujet. Que représente-t-elle? Non plus l'entité indépendante de la chose en soi, mais la manifestation de cette chose, son action mêlée aux conditions subjectives parmi lesquelles elle s'exerce, ce qu'on appellera son apparence ou son « phénomène » [1]).

Représentation moins pure, elle semble, par contraste, rehausser la valeur tout objective de la représentation intelectuelle. En vérité, toute relative qu'elle soit, elle se présente avec des garanties bien supérieures ; elle repose sur l'action même des choses en nous, action dont elle résulte et qu'elle exprime. L'opposition mise entre les deux modes de connaissance devait rapidement

secundum quem principia generalia intellectus puri... exeunt in exemplar aliquod, nonnisi intellectu puro concipiendum,... quod est perfectio noumenon ». *Ibid.*, § 9, p. 96.

1) « Cum itaque quodcumque in cognitione est sensitivi pendeat a speciali indole subjecti, quatenus a praesentia objectorum hujus vel alterius modificationis capax est, quae pro varietate subjectorum in diversis potest esse diversa, quaecumque autem cognitio a tali conditione subjectiva exempta est, nonnisi objectum respiciat, patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt ». *Ibid.*, § 4, p. 93.

souligner cet avantage de la connaissance sensible et, du même coup, mettre en question la valeur de la connaissance intellectuelle. Elle conduit directement au problème de 1772.

Ce problème est le problème kantien fondamental. Il se précise ensuite sous l'influence de diverses idées, telles la théorie des jugements analytiques et des jugements synthétiques, telle encore la découverte récente des formes à priori de l'intuition sensible. Sous l'influence de ces mêmes idées, la réponse va mûrir et s'organiser. Mais la direction générale en est nécessairement déterminée.

Pourquoi, en effet, la valeur de la connaissance intellectuelle est-elle mise en question? C'est que, la représentation ne constituant point les choses, elle n'a, d'autre part, avec ces mêmes choses, aucune relation de dépendance ; dès lors, on ne voit plus à quel titre elle peut leur correspondre. C'est en ces termes mêmes que la lettre à Marcus Herz expose la difficulté.

Il y aurait deux réponses. L'une serait de reconnaître que l'objet directement saisi dans nos premières appréhensions intellectuelles, est la réalité en elle-même.

Mais alors, ferait-on de la connaissance intellectuelle une intuition, pleine et saturante, de tout ce qu'il y a de concret dans les choses ? Nul n'a jamais parlé de cela. La connaissance

intellectuelle ne procède que par combinaison discursive de notes abstraites [1]). Pourquoi ce morcellement et cette pénible reconstruction ? Rien de plus contraire à une saisie intuitive du réel. Or, si l'intellection n'est pas intuitive, comment pourrait-elle atteindre les choses plus directement que ne le fait l'intuition sensible ? Il faudrait qu'elle pût les atteindre à travers les sensations et avec elles. Mais ceci est impossible dans les cadres de la pensée kantienne, puisque la connaissance sensible elle-même n'est qu'une représentation indirecte de ce réel qui l'engendre pourtant par son action en nous. Dès lors, même jointe à la sensation, l'intelligence ne pourrait davantage atteindre les choses directement. Comment d'ailleurs se ferait cette jonction ? On conçoit que des aspects divers, saisis par nos facultés cognitives, s'unissent dans la réalité. On ne conçoit pas que deux représentations s'unissent sans se confondre ; deux représentations complètes ne peuvent que s'opposer. En fait, Kant a mis entre les deux modes de représentation une opposition tranchée et une séparation très nette, et il les considère tous deux comme des représentations également indirectes des choses.

1) « Intellectualium non datur homini intuitus, sed nonnisi cognitio symbolica et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singulares in concreto ». *Ibid.*, § 10, p. 97.

Reste l'autre solution. Puisqu'il y a des raisons de croire à une certaine correspondance entre la connaissance sensible et la réalité, il faut montrer que la connaissance intellectuelle se relie nécessairement à la connaissance sensible. Elle ne peut en être tirée, c'est entendu. A fortiori ne peut-elle atteindre directement les objets. Mais sans elle les sensations n'arriveront ni à constituer un objet ni à représenter les choses. Une fois posé le problème de 1772, cette réponse est la dernière ressource du réalisme.

Dans la *Kritik der reinen Vernunft*, tout comme dans les *Prolégomènes*, la théorie des formes est introduite par la question classique : *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* Cette question est, d'une part, plus large que la question de 1772. Elle ne vise pas seulement les synthèses de l'entendement, elle englobe avec elles l'ordonnance intuitive des sensations selon l'espace et le temps. Mais, d'autre part, elle implique déjà la solution kantienne, puisque la représentation intellectuelle n'a plus un contenu propre et se résout en relations. Dès lors, si la question kantienne a pris cette forme nouvelle, c'est probablement sous l'influence de la solution. Il est assez difficile de fixer les étapes suivies par la pensée du philosophe entre 1772 et 1781. Sans entrer dans l'examen des conjectures que l'on a faites à ce sujet, nous imaginerons avec quelque

vraisemblance que la théorie des formes de la sensibilité, qui est la trouvaille de la dissertation de 1770, a fourni, par une analogie assez obvie, l'idée des formes de l'entendement. Ensuite, la double théorie, une fois découverte, a cristallisé autour d'elle un certain nombre de notions déjà antérieurement agitées. Parmi celles-ci le problème de Hume, le problème des jugements de causalité, qui devient, en s'élargissant, le problème des jugements synthétiques à priori.

Nous avons noté qu'en 1772 Kant parle encore des mathématiques en mettant en relief leur caractère constructif, mais en les opposant très nettement à la métaphysique[1]). Alors que celle-ci prétend atteindre les choses, les mathématiques reconstruisent leur objet à l'intérieur de nos représentations. Cette construction, qui se fait par l'addition successive de l'unité, n'est d'ailleurs pas davantage exposée dans les termes de la théorie des formes. Kant, parle de la construction mathématique comme il en parlait déjà en 1762[2]). Du problème de Hume il ne fait aucune mention. C'est après 1772 que le problème des jugements de causalité reprendra de l'importance et que toutes ces diverses questions s'uniront

1) Voir plus haut, page 169, note 1.

2) Dans l'opuscule *Uber die Deutlichkeit der Grundsätze* on trouve les mêmes considérations sur l'opposition des mathématiques et de la métaphysique. Voir plus haut p. 173, note 2.

dans la formule générale qui ouvre la *Critique*.

D'où venait cependant le problème des jugements de causalité? Nous l'avons trouvé, formulé dans les termes de Hume, dès 1763. Mais on montrerait assez facilement qu'il n'est, lui-même, et avec lui tout le problème des synthèses à priori, qu'une conséquence logique des présupposés fondamentaux où nous voyons la source des embarras de Kant.

Si les opérations de l'intelligence ne se terminent point aux choses mais ont pour terme objectif une représentation, comment un jugement pourra-t-il se justifier? Il ne saurait être « objectif » que s'il se conforme à ce qui est déjà contenu dans les représentations ; il pourra donc les analyser, au sens strictement logique du mot, expliciter ce qu'elles contenaient implicitement ; il ne pourra vraiment rien ajouter à ce que nous savions déjà. On comprend que l'intelligence, par des prises successives faites à une réalité d'abord confusément appréhendée, puisse enrichir notre connaissance : le sujet qu'elle analyse ainsi n'est pas une première représentation, mais la réalité dont une première saisie n'a pu épuiser tout le détail [1]). Cette réalité était visée par la première

1) « In omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea ». *S. Theol.*, I^a, q. XVI, art. II.

« Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit

appréhension, elle n'y était pas contenue; il est possible qu'une nouvelle appréhension ajoute à ce que disait déjà la première. Mais le réalisme indirect sépare l'appréhension de ses racines réelles, dès lors une appréhension nouvelle ne pourra se lier à la première que si elle en répète, en tout ou en partie, le contenu déjà consciemment possédé.

De là la notion étroite du jugement analytique qui exclut les jugements de causalité et nous oblige à demander à l'expérience seule de nous apprendre les relations réelles des choses.

Or l'expérience, de son côté, isolée dans le pur donné sensible, n'expliquera point les lois nécessaires des sciences. Les seuls jugements instructifs seront des synthèses a priori.

Dans la forme générale de 1772, dans la forme plus déterminée de 1781, le problème kantien est la conséquence du réalisme indirect qui forme l'horizon du philosophe et qu'il n'a jamais songé à mettre en question. Ses appels à l'expérience ne pouvaient dès lors que le conduire à des difficultés sans issue.

perfectam rei cognitionem : sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus : et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere ». *S. Theol.*, I^a, q. LXXXV, art. V.

VIII

LA CHOSE EN SOI

A peine la *Critique de la raison pure* eut-elle fait son apparition dans le monde lettré d'Allemagne, qu'on vit les disciples, aussi bien que les adversaires du philosophe, donner de sa doctrine des interprétations diverses et souvent opposées. Lorsque, aux environs de 1870, le « Rückkehr zu Kant » fait une seconde fois de cette œuvre le centre de la pensée nationale, les mêmes divergences reparaissent, et après de minutieuses recherches à travers les moindres notes délaissées par le maître, les « Kantphilologen » continuent à dresser, face à face, des exposés de son système qui ne concordent guère. Il est vraisemblable que ce désaccord constant des exégètes a pour cause quelque incohérence de la pensée kantienne elle-même.

Parmi les problèmes classiques de l'exégèse kantienne, celui des « choses en soi » tient le premier rang. Il a servi de thème à la discussion

d'où est sorti, après Beck et Salomon Maimon, l'idéalisme de Fichte, de Schelling et de Hegel. Tandis que Reinhold, le vulgarisateur du kantisme, s'essaye péniblement à masquer les difficultés de la doctrine, Jacobi d'abord, puis Schulze, ne se lassent pas d'y insister. Aux disciples de Kant qui refusent, comme leur maître, de se reconnaître idéalistes, ils montrent qu'il n'y a point d'autre issue à leur doctrine ; lorsque Fichte se décide à nier les « choses en soi » ils applaudissent à la logique de son attitude.

Dans l'écrit anonyme qu'il publie en 1792 sous le titre d'*Aenesidemus*, Schulze dénonce avec force et simplicité les difficultés de la théorie kantienne. Kant enseigne que les catégories ne peuvent avoir d'autre usage que de s'appliquer aux intuitions sensibles pour constituer avec elles des représentations complètes. Or d'autre part il considère, — et c'est là une des prémisses sur lesquelles son système se construit, — que la matière des intuitions sensibles nous est livrée par l'action des choses sur nous. Ces choses, pour lui, ne se confondent nullement avec nos représentations et nos intuitions sensibles, elles en sont, en elles-mêmes parfaitement indépendantes. Mais, dès lors, on ne peut leur appliquer les catégories. Comment cependant considérer qu'elles sont, par leur action sur nous, la source de nos sensations, sans leur appliquer la catégorie de causalité ? Comment

même les considérer comme réelles sans leur appliquer la catégorie de réalité ? En le faisant on va à l'encontre des conclusions formelles de la *Critique*. Elle se détruit donc elle-même [1]).

Faut-il vraiment prêter à Kant une contradiction aussi formelle ? Il est sûr que sa pensée se présente avec plus de complexité ; les commentateurs y ont trouvé divers moyens d'échapper au dilemme de Schulze; ils ont aussi noté, entre divers passages, puis surtout entre la première et la deuxième édition de la *Critique*, des différences certaines. Tout cela semble s'éclaircir surtout si l'on replace l'œuvre de Kant dans son cadre

1) « Vergleiche man nur die Resultate der Vernunftkritik mit den Prämissen in derselben, so wird man den zwischen denselben vorhandenen Widerspruch leicht ausfindig machen können. Nach der transcendentalen Dedukzion der reinen Verstandesbegriffe, welche die Vernunftkritik geliefert hat, sollen nämlich die Kategorien *Ursache* und *Wirklichkeit* nur auf empirische Anschauungen... angewendet werden dürfen, und ausser dieser Anwendung sollen die Kategorien weder Sinn noch Bedeutung haben. Der Gegenstand ausser unsern Vorstellungen (das Ding an sich) der nach der Vernunftkritik durch Einfluss auf unsere Sinnlichkeit die Materialien der Anschauungen geliefert haben soll, ist nun aber nicht selbst wieder eine Anschauung oder sinnliche Vorstellung, sondern er soll etwas von denselben realiter Verschiedenes und Unabhängiges seyn ; also darf auf ihn nach den eigenen Resultaten der Vernunftkritik weder der Begriff *Ursache*, noch auch der Begriff *Wirklichkeit* angewendet werden ; und ist die transcendentale Dedukzion der Kategorien, welche die Vernunftkritik geliefert hat, richtig, so ist auch einer der vorzüglichsten Grundsätze der Vernunftkritik, dass namlich alle Erkenntniss mit der Wirksamheit objektiver Gegenstände auf unser Gemüth anfange, unrichtig und falsch ». *Aenesidemus*, von G. E. Schulze, cura A. Liebert, p. 199.

historique, si l'on essaye de retrouver sous cette œuvre moins une pensée achevée et définitivement satisfaite, qu'une pensée qui se cherche et qui n'arrive pas à se trouver pleinement. C'est à ce titre que Kant restera l'un des classiques les plus instructifs de la philosophie. Les diverses tendances qui dérivent logiquement des positions prises par la pensée moderne se rencontrent et se juxtaposent dans son esprit, mais il ne se résout à aucun parti, il reste à la croisée des chemins ; sans découvrir les solutions conciliatrices, sans oser les solutions extrêmes, il présente en équilibre instable les éléments des problèmes ; dans les termes qu'il a hérités de ses devanciers, il introduit des notions nouvelles et en voie d'évolution [1]).

La notion de « chose en soi » n'est pas une nouveauté kantienne.

Depuis Descartes et depuis Locke, il est entendu que les qualités secondaires, les couleurs.

1) Peu de choses ont été écrites en français sur Kant, qui soient aussi instructives que les articles consacrés à la *Métaphysique du kantisme* par le P. Charles, dans la *Revue de philosophie* en 1913 et 1914, et que l'exposé et la discussion de la *Critique de Kant*, fait par le P. Maréchal au cahier III de son ouvrage *Le point de départ de la métaphysique*. Il y a peut-être quelques différences entre ce que nous disons et les vues — d'ailleurs différentes entre elles — des deux savants auteurs Nous ne pourrions les préciser sans entrer dans de trop longues discussions. Une pensée aussi

les sons, toute la gamme des données sensibles n'appartiennent pas aux choses elles-mêmes, — *the things themselves*. — Elles ne sont que le signe de quelque caractère qu'elles représentent sans doute, mais qui n'est pas dans les choses à la façon dont elles le représentent. Telle est la notion, d'origine nominaliste, que Descartes croit exigée par la physique nouvelle et qu'il s'essaye à développer, dès la première ébauche de sa philosophie dans le traité inédit *Du Monde* : « Me proposant de traiter icy de la Lumiere, la premiere chose dont je veux vous avertir, est qu'il peut y avoir de la difference entre le sentiment que nous en avons, c'est à dire l'idée qui s'en forme en nostre imagination par l'entremise de nos yeux, et ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c'est à dire ce qui est dans la flâme ou dans le Soleil, qui s'appelle du nom de Lumiere. Car encore que chacun se persuade communément que les idées que nous avons en notre pensée sont entierement semblables aux objets dont elles procedent, je ne vois point toutesfois de raison qui nous assure

complexe que celle de Kant peut d'ailleurs prêter à des réflexions fort diverses selon les points de vue différents d'où on la considère. Nous tenons simplement ici à rendre hommage à la profonde intelligence de la philosophie kantienne dont témoignent ces ouvrages. Ils démontrent ainsi très efficacement la valeur du thomisme. N'est-ce point le privilège de qui tient la vérité de comprendre ses adversaires mieux qu'ils ne se comprennent eux-mêmes ?

que cela soit... Vous sçavez bien que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir... Or, si des mots qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance : pourquoy la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir estably certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la Lumiere, bien que ce signe n'ait rien en soy, qui soit semblable à ce sentiment ? » [1]).

Avec la dissertatien kantienne de 1770, les choses « telles qu'elles sont en elles-mêmes », restent toujours à l'horizon de la connaissance. Mais nos représentations leur ressemblent de moins en moins. Les qualités primaires ont suivi le chemin des qualités secondaires ; l'espace et le temps, à leur tour, représentent certains caractères des choses, mais non pas tels qu'ils sont dans les choses, tels seulement qu'ils nous apparaissent, en fonction de notre structure subjective, dans ces « phénomènes » où l'action du monde extérieur se mêle à notre réceptivité [2]). Seule

1) Descartes, *Du monde*. Ed. Adam et Tannery, tome XI, pp. 3 et 4. Le thème nominaliste du signe est d'autant plus certainement à la base de ce passage qu'il est assez maladroitement utilisé.

2) « Quemadmodum sensatio, quae sensualis repraesentationis materiam constituit, praesentiam quidem sensibilis alicujus arguit, sed quoad qualitatem pendet a natura subjecti, quatenus ab isto objecto est modificabilis ; ita ejusdem repraésentationis forma tes-

l'intelligence continue à représenter la réalité, telle qu'elle est au delà des apparences ; cette chose, qui n'est qu'intelligible et que les sens ne peuvent représenter, est appelée un « noumène ».

La notion de la « chose » et du « noumène » est complexe. D'abord elle est la chose en soi : à ce titre elle est au delà de toute représentation que nous en avons, intellectuelle ou sensible. Le réalisme indirect conçoit que nos représentations ressemblent aux choses, mais non pas qu'elles les atteignent et les saisissent jamais en elles-mêmes. Mais en outre, la doctrine de la Dissertation nous apprend que nos représentations sensibles ne ressemblent pas aux choses telles qu'elles sont, leur objet est un pur « phénomène » : *sensitive cogitata esse rerum repraesentationes uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt.* Cette formule même fait ressortir l'abîme qui sépare toutes les représentations des choses qu'elles représentent ; et puisqu'il en est, les sensibles, qui ne ressemblent pas aux choses, le privilège accordé aux intellectuelles devient aussitôt très fragile. Kant ne tardera pas à s'en apercevoir et ce sera pour poser, en 1772, le problème critique.

tatur utique quemdam sensorum respectum aut relationem, verum proprie non est adumbratio aut schema quoddam objecti, sed nonnisi lex quaedam menti insita, sensa ab objecti praesentia orta sibimet coordinandi ». Philosophische Bibliothek, *Kant's Werke.* Suppl. b, p. 93.

Mais d'autre part la « chose » est aussi un objet de connaissance. Il y a ici une notion kantienne assez obscure et qu'il faut bien saisir.

Sans doute, dès la Dissertation, la solidité du « phénomène » est très forte. Il sort de la pure subjectivité pour devenir un terme de science. Est-il un objet ? Il nous est dit que les phénomènes sensibles témoignent de la présence des objets, par lesquels ils sont causés : réfutation sommaire de l'idéalisme. Il nous est dit encore que nous pouvons avoir de ces phénomènes une connaissance très vraie : *verissima*. Pourvu, en effet, que les jugements que nous formons ne leur attribuent que des prédicats empruntés au même ordre d'apparences, ces jugements seront conformes à la règle logique des jugements analytiques [1]). Il nous est parlé d'un monde phénoménal : « mundus, quatenus spectatur ut phae-

1) « Quamquam autem phaenomena proprie sint rerum species, non ideae, neque internam et absolutam objectorum qualitatem exprimant, nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima. Primo enim, quatenus sensuales apprehensiones, ceu causata, testantur de praesentia objecti, quod contra idealismum ; quatenus autem judicia spectas circa sensitive cognita, cum veritas in judicando consistat in consensu praedicati cum subjecto dato, conceptus autem subjecti, quatenus est phaenomenon, non detur nisi per relationem ad facultatem cognoscendi sensitivam, et secundum eamdem etiam praedicata dentur sensitive observabilia, patet repraesentationes subjecti atque praedicati fieri secundum leges communes, adeoque ansam praebere cognitioni verissimae ». *Op. cit.*, § 11, p. 97.

nomenon » [1]) ; de même il nous est parlé des « objets » des sens qui sont les phénomènes : « quaecumque ad sensus nostros referuntur ut objecta sunt phaenomena » [2]). Mais précisément le monde est aussi une chose en soi ; les objets ont des caractères internes et absolus, « internam et absolutam objectorum qualitatem », qui ne correspondent pas aux phénomènes. Y a-t-il deux objectivités et deux mondes ?

L'ordre phénoménal a sans doute une portée supra-individuelle, les formes d'espace et de temps fondent des jugements nécessaires et même de véritables lois de l'expérience, puisque rien ne peut s'offrir à nos sens sinon en se conformant à ces conditions universelles de notre réceptivité [3]).

Malgré cela, la Dissertation est très explicite, l'espace et le temps n'ont rien d'objectif [4]). L'ex-

1) § 12, p. 98.

2) § 13, p. 99.

3) « Patet hunc conceptum (tempus) universalem phaenomenorum formam continere, adeoque omnes in mundo eventus observabiles, omnes motus omnesque internas vicissitudines necessario cum axiomatibus de tempore consentire... quoniam nonnisi sub hisce conditionibus sensuum objecta esse et coordinari possunt... Cum nihil omnino sensibus sit dabile, nisi primitivis spatii axiomatibus ejusque consectariis conformiter, necessario hisce consentiet .. et leges sensualitatis erunt leges naturae, quatenus in sensus cadere potest ». § 14, 6 et § 15, e, pp. 102 et 106.

4) « Tempus non est aliquid objectivum et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva conditio per naturam men-

pression est d'autant plus remarquable qu'on peut apprendre, à quelques lignes de distance, que l'espace et le temps sont les conditions auxquelles doit se conformer tout ce qui sera un objet pour nos sens [1]). Il y a donc un objet, dont les conditions inévitables d'objectivité ne sont pas objectives. Logomachie, si l'on veut. Il semble pourtant qu'on doive en effet distinguer, dans la pensée de Kant l'objet de son objectivité. N'est-ce pas là précisément ce qu'implique le réalisme indirect. L'objet c'est la chose en soi, « objet », car elle est connue. Mais la connaissance n'atteint pas la chose elle-même, elle s'arrête, dans la représentation que j'en ai, à l'objectivité que la chose y revêt et sous laquelle elle pose devant le sujet connaissant, sous laquelle elle est « objet ». Ainsi l'espace et le temps sont les conditions sous lesquelles l'objet peut être connu, les conditions de son objectivité ; mais ces conditions n'appartiennent pas à l'objet tel qu'il est en lui-même, elles ne sont pas objectives.

tis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi... Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externa sensa sibi coordinandi ». § 14, 5 et 15, pp. 101 et 105.

1) « Principium hoc formale nostri intuitus (spatium et tempus) est conditio, sub qua aliquid sensuum nostrorum objectum esse potest ». § 10, p. 97.

L'objet, pour la Dissertation, c'est donc la chose en soi. Mais les conditions de son objectivité sensible ne sont pas celles de son objectivité intelligible, et ces dernières seules correspondent aux conditions de sa réalité telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Encore cette correspondance est-elle bien sommaire. L'intelligence se représente l'objet tel qu'il est en lui-même, mais cette représentation est bien pauvre. Obtenue par l'accumulation de notes abstraites et universelles, elle reste vague et indéterminée, elle ne parvient pas à la précision d'une connaissance concrète représentant les caractères déterminés d'un objet singulier. Nous n'avons pas d'intuition intellectuelle, notre intuition n'est que sensible, elle s'exerce toute selon les conditions de l'espace et du temps [1]).

Qu'est-ce donc, pour Kant, qu'une intuition? Il l'oppose comme vue immédiate et concrète d'un objet dans sa singularité, à la connaissance discursive par concepts. Ne nous trompons pas sur le sens de cette vue « immédiate » ; il ne s'agit pas d'une saisie directe des choses ; nous venons d'apprendre que la connaissance sensible, qui est « immédiate », n'atteint pas un objet tel qu'il est

1) « Intellectualium non datur (homini) intuitus sed tantum cognitio symbolica, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto ». § 10, p. 97.

en lui-même. Connaissance « immédiate » s'oppose seulement à connaissance « discursive » ; elle est la connaissance qui s'obtient d'emblée, sans travail, sans apport successif de notes ; elle est « immédiate » au sens chronologique [1]).

D'intuition de ce genre, il n'en est point d'autre pour nous que l'intuition sensible. Elle est passive, causée par l'action des objets sur nos sens. Notre intelligence est un pouvoir de connaissance actif, mais elle n'a pas d'intuition ; si elle en avait ce serait une intuition active, elle poserait le contenu de sa représentation au lieu de le recevoir ; l'objet auquel cette représentation correspondrait devrait donc en être l'effet au lieu d'en être la cause. Rien de pareil assurément chez nous ; mais l'intelligence divine est cause de ses objets ; elle réalise l'intuition intellectuelle [2]).

Lors donc que la Dissertation appelle la chose en soi un « noumène », il faut sans doute comprendre qu'elle est un objet intelligible. Mais cela ne signifie certes point que notre intelligence

1) « Omnis intuitus noster astringitur principio cuidam formae, sub qua sola aliquid immediate, ut singulare, a mente cerni et non tantum discursive per conceptus generales concipi potest ». *Ibid.*

2) « Conceptus intelligibilis, qua talis, est destitutus ab omnibus datis intuitus humani. Intuitus nempe mentis nostrae semper est passivus, adeoque eatenus tantum quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis ». *Ibid.*

la saisisse directement dans son être réel. Peut-on même dire que notre représentation intellectuelle corresponde à cet être réel ? Obtenue par un travail discursif, cette représentation reste vague et abstraite : peut-on penser que les choses en elles-mêmes ne soient pas concrètes et déterminées ? Déjà dans la Dissertation la notion du « noumène » ne parvient pas à s'achever sans un appel à une intelligence autre que l'intelligence humaine. Que serait un objet dont aucune représentation meilleure que le discours abstrait ne pourrait se réaliser? Serait-il vraiment un « intelligible » ? N'étant ni intelligible ni sensible, serait-il encore un « objet » ? Et que serait une « chose » si elle n'était « l'objet » d'aucune connaissance ; pouvons-nous en concevoir la possibilité ? A ces difficultés qu'il entrevoit, Kant a trouvé une solution. Dieu voit les intelligibles dans une intuition immédiate, et qui est, sans doute, concrète et déterminée [1]).

1) Nous dépassons un peu dans ce raisonnement les énoncés de la Dissertation. Il semble cependant résulter logiquement du rapprochement que l'on peut et doit faire entre le passage cité à la note précédente et le passage que voici : « Recte supponimus : quicquid ullo plane intuitu cognosci non potest, prorsus non esse cogitabile, adeoque impossibile. Quoniam autem alium intuitum, praeter eum qui sit secundum formam spatii ac temporis, nullo mentis conatu ne fingendo quidem assequi possumus, accidit : ut omnem omnino intuitum qui hisce legibus adstrictus non est, pro impossibili habeamus. intuitum purum intellectualem et legibus sensuum exemtum, qualis est divinus... praetereuntes ». § 25, p. 115.

Mais cet appel à une intellection supérieure, et entièrement différente, ne suffit pas à préciser notre représentation intellectuelle ni à lui fournir la solidité objective qui lui manque. Notre conscience ne nous donne, en fait d'intellection, que le discours abstrait, aucun effort ne nous permettra seulement d'imaginer ce que serait l'intuition intellectuelle. La chose en soi-noumène s'évanouit à l'horizon lointain d'un rêve insaisissable.

La Dissertation s'arrête devant cette brume décevante. Bientôt la réflexion kantienne découvrira le problème général de l'intelligible. Non seulement nous n'arrivons pas à concevoir clairement le « noumène », mais nous ne parvenons pas à établir sur un fondement solide le rapport de la représentation intellectuelle à son objet. De là la question de 1772 à laquelle la *Critique* répond en 1781.

Nos représentations intellectuelles ne sont pas des représentations complètes, elles ne constituent que la forme d'une représentation. Nos représentations sensibles ne sont pas davantage des représentations complètes, elles ne constituent que la matière d'une représentation. De l'union de cette forme et de cette matière résulte une représentation complète qui seule nous fait connaître, au sens plein du mot, un objet. Telle

est, on le sait, la théorie fondamentale de la *Critique* et la trouvaille de Kant. Dans l'union représentative, la sensation apporte son caractère intuitif et sa dépendance causale à l'égard des choses, elle est concrète et passive. La forme intellectuelle résulte de la spontanéité de l'intelligence, elle est abstraite et par elle-même indéterminée, mais elle confère à la représentation son objectivité, c'est là son apport.

Que signifie cette objectivité ? Quel rapport garde-t-elle dans la *Critique* avec les « choses telles qu'elles sont en elles-mêmes » ?

La « déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement » a pour but de répondre au problème que nous avons appelé le problème kantien ; elle justifie d'abord un certain usage des concepts, en somme leur usage « scientifique » ; du même coup elle condamne leur usage métaphysique.

Un double fondement établit la valeur des concepts ou des catégories : sans eux les représentations sensibles ne pourraient pas être pensées, sans eux elles ne pourraient pas nous représenter un objet. D'une part les concepts ramènent la multiplicité des impressions sensibles à l'unité de la conscience intellectuelle ; d'autre part ils rapportent ces mêmes apparences fugitives et diverses à un objet. Une conscience au sens plein du mot, une conscience intellectuelle, doit se retrouver

elle-même dans toutes ses représentations ; un objet, au sens propre, ne peut être connu que par des représentations auxquelles une loi nécessaire donne une valeur indépendante de nos états subjectifs. L'unité de l'objet répond à l'unité de la conscience, la nécessité des fonctions logiques fonde leur objectivité.

Il résulte de là que les impressions sensibles reçues par nos sens ne seront pleinement saisies par notre conscience et ne seront rapportées à un objet que si nous leur appliquons les catégories de l'entendement. Mais d'autre part les catégories ne représentent rien par elles-mêmes, elles ne sont que les fonctions unificatrices et objectivantes dont l'entendement investit les représentations sensibles : à part de toute sensation, ces fonctions n'étreignent que le vide.

Laissons dans cette doctrine, pour l'instant, l'unité de la conscience intellectuelle, le moi transcendantal, la table des catégories, pour ne considérer que la théorie de l'objet, de l'objectivité des représentations, et de la chose en soi. Kant en traite dans un chapitre spécial : « de la distinction de tous nos objets en phénomènes et noumènes ». Ce chapitre, de même que la « déduction transcendantale » a subi un remaniement complet en 1787, dans la deuxième édition de la *Critique ;* il y a dans ce remaniement des corrections intéressantes, elles ne changent rien au

fond de la doctrine ; celle-ci est entièrement dans la ligne de pensée que la Dissertation dessinait déjà, elle continue l'évolution nécessaire et logique de la notion fondamentale du réalisme indirect.

Il y a des choses en soi : ceci n'est pas à prouver, à peine faut-il le dire. Kant n'en a jamais douté, il n'a pas même songé qu'on en pût douter. Les choses en soi sont les objets de nos représentations : ceci encore est une notion première et indiscutée. La question qui se pose est de savoir comment nos représentations représentent ces objets. C'est ici que nous dépassons de loin les positions de la Dissertation.

Puisque les notions intellectuelles n'ont d'autre fonction que de donner une forme aux représentations sensibles, elles ne peuvent donc servir à faire connaître les choses en soi indépendamment de toute sensation. Nous n'avons pas d'intuition intellectuelle : cette doctrine de la Dissertation est maintenant poussée jusqu'à ses conséquences ultimes. Sans intuition, pas de représentation concrète et déterminée ; donc pas de véritable représentation complète et consistante, pas de connaissance d'un objet. Que ferons-nous des catégories pures? Elles nous permettent de penser un objet en général, mais d'une manière tout à fait indéterminée ; ce n'est pas là une connaissance. Au surplus, en dehors de l'intuition sen-

sible, aucun objet ne nous est donné ; dès lors, puisque notre intelligence n'est pas créatrice, plus rien ne garantit l'objectivité de la pensée pure. Sans doute nous pouvons rêver d'une intelligence créatrice, dont les représentations auraient pour effet de poser des objets, ce serait une intelligence intuitive. Mais, de notre point de vue humain, nous ne pouvons nous élever au niveau de cette intelligence, nous ne pouvons même pas concevoir ce que serait une connaissance aussi radicalement différente de la nôtre [1]).

L'intuition supra-humaine qui servait dans la Dissertation à donner un sens au « noumène », n'a pas disparu de l'horizon kantien. Dans la Dissertation, elle était inimaginable mais certaine. Elle n'est plus maintenant qu'une hypothétique possibilité. Qu'est devenu le noumène?

C'est ici que Kant éprouve le plus d'embarras. La théorie de l'intuition sensible, qui a passé intégralement de la Dissertation dans la *Critique*, affirme que nos représentations sensibles ne re-

1) « Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewusstsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben wurde, ein Verstand durch dessen Vorstellung zugleich die Objecte dieser Vorstellung existirten... der menschliche Verstand der bloss denkt, nicht anschaut... so dass er sich sogar von einem anderen möglichen Verstande... einem solchen der selbst anschaute .. sich nicht den mindesten Begriff machen kann ». *Kritik der reinen Vernunft.* Transscendentale Deduktion, § 17. Ed. Valentiner. Phil. Bibl. *Kant's Werke,* tome I, p. 155.

présentent pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes ; les objets de ces représentations sont appelés « phénomènes » parce qu'ils sont connus, non point selon leur être objectif, mais selon les apparences qu'ils revêtent dans nos représentations. Mais les choses existent donc en elles-mêmes, cet être objectif que les représentations ne reproduisent point leur appartient, par delà les apparences phénoménales. Ces choses qui sont pour nous des « phénomènes », sont en outre en elles-mêmes autre chose. Ne sont-elles pas des noumènes ? [1])

Non, dit la première édition de la *Critique*. Un noumène, ce serait un objet représenté par des concepts, mais de telle manière que cette représentation le détermine et l'individualise, le distingue de tout autre objet. Or ce n'est pas ce que font nos concepts. Sans doute notre intelligence

1) « Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Aesthetik, und es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellung sein kann, mithin... das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit... Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss ». 1re éd. de la *Kritik*, dans l'éd. Valentiner, p. 282, en note.

« Der Verstand wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloss Phänomen nennt... sich zugleich ausser dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht ». 2e éd., dans l'éd. Valentiner, p. 284.

s'empare des intuitions sensibles et elle les rapporte à un objet. Mais si nous voulons isoler l'aspect intelligible de cet objet, ce que les concepts signifient, de tout le matériel sensible auquel les concepts se mêlent, il ne nous reste rien de précis dans l'esprit, il ne nous reste que l'idée toute vague d'un quelque chose en général. Cette idée est commune à tous les objets, elle est simplement la représentation indéterminée des intuitions sensibles quelconques que nous pouvons avoir et que nous rapporterions à un objet. Mais pour que cet objet soit déterminé, pour qu'il ne soit pas une possibilité vide mais une réalité, il faut qu'une intuition sensible soutienne mes concepts. Sans elle l'objet « transcendantal » se réduit à un pur x dont nous ne pouvons rien savoir du tout, et les concepts ne sont qu'une forme vide et dépourvue de valeur objective [1]).

Et pourtant il reste vrai qu'il y a des choses

1) « Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieses Etwas ist in so fern nur das transscendentale Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas $= x$, wovon wir gar nichts wissen noch überhaupt wissen können .. Dieser kann nicht das Noumenon heissen; denn ich weiss von ihm nicht was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloss von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist ». 1re éd., dans l'éd. Valentiner, pp. 282, 284 en note.

en soi ; on ne peut pas démontrer que l'intuition sensible soit la seule intuition possible ; aucune contradiction logique n'apparaît lorsque les concepts purs sont isolés des données sensibles. Ces concepts ne sont-ils définitivement qu'une forme vidée de son contenu, est-il impossible qu'une intuition autre que la nôtre la soutienne et la remplisse, de façon qu'en soi un objet y corresponde ? [1])

Vraiment nous n'en pouvons rien dire. Nous n'y voyons pas d'impossibilité, nous n'y voyons aucune contradiction, toute raison positive de l'affirmer nous fait également défaut. L'idée d'un noumène est une hypothèse pure, elle est simplement « problématique », elle correspond à une question possible. Cela, cependant, n'est pas rien ; cette possibilité d'une question implique qu'au delà du phénomène il reste un champ libre à l'hypothèse, que les choses en soi ne sont pas

1) « Wir haben nicht beweisen können dass die sinnliche Anschauung die einzige mögliche Anschauung überhaupt, sondern dass sie es nur für uns ist ; wir könnten aber auch nicht beweisen dass noch eine andere Art der Anschauung möglich sei, und obgleich unser Denken von jener Sinnlichkeit abstrahiren kann, so bleibt doch die Frage, ob es alsdann nicht ein blosse Form eines Begriffs sei, und ob bei dieser Abtrennung überall noch eine mögliche Anschauung übrig bleibe... Ein reiner Gebrauch der Kategorien ist zwar logisch möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat keine objective Gültigkeit ». 1re éd., avec les corrections de Kant, dans l'éd. Valentiner, p. 283 en note.

A la fin de la première phrase, le texte imprimé de la 1re édition porte « überall ein Object übrig bleibe ».

adéquatement représentées par les intuitions sensibles ; qu'elles sont, de quelque façon mystérieuse et totalement inconnue, autre chose encore, en elles-mêmes, que l'objet de ces intuitions. L'idée du noumène limite les « prétentions » de la connaissance sensible, elle nous est nécessaire à ce titre ; c'est un concept de frontière, il marque les bornes du monde des sens. Sans doute ne nous dit-il rien de positif sur ce qu'il y a au delà de ces bornes, il implique nécessairement qu'il y a quelque chose [1]).

Ce quelque chose est-il un objet ; peut-on le mettre, sous le nom de noumène, en parallèle avec les phénomènes. C'est ici que Kant a hésité. D'après la première édition, on ne peut pas partager les objets en phénomènes et noumènes, on ne peut pas diviser le monde en un monde des sens et un monde intelligible [2]). La deuxième

1) « Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend .. Ferner ist dieser Begriff nothwendig um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen... Wir haben einen Verstand der sich problematisch weiter erstreckt... Der Begriff eines Noumenon ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken und also nur von negativem Gebrauche ». 1re et 2me éd , dans l'éd. Valentiner, p. 286.

2) « Die Eintheilung der Gegenstände in Phenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher gar nicht zugelassen werden ». 1re éd., ibid. La 2me édition ajoute ici les mots « in positiver Bedeutung ».

édition s'exprime autrement. L'objet en tant qu'il est représenté par les sens s'appelle phénomène. En tant qu'il n'est pas représenté par les sens il s'appelle noumène. Mais on peut entendre le « noumène » au sens positif ou au sens négatif. Le noumène serait pris au sens positif s'il était l'objet d'une intuition intellectuelle; en tant que, simplement, il n'est pas l'objet d'une intuition sensible, on l'entend au sens négatif. Le noumène positif n'est qu'une pure possibilité, le noumène négatif est, dans l'ordre des objets, le pendant ou l'envers du phénomène. Il y a un « monde intelligible » mais nous ne le connaissons pas, nous ne savons pas même s'il existe une intelligence qui le connaisse; nous savons simplement que le « phénomène » n'est pas le fond des choses [1]).

Si nous voulions faire un exposé complet de la pensée kantienne, il nous faudrait retrouver cette même doctrine en divers endroits de la *Critique*,

1) « Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen so fern es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist... so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Object einer nichtsinnlichen Anschauung,. . das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung. Den Sinnenwesen correspondiren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat; aber unsere Verstandesbegriffe... reichen nicht im mindesten auf diese hinaus; was also von uns Noumenon genannt wird muss als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden ». 2e éd., dans l'éd. Valentiner, p. 285.

il nous faudrait aussi montrer comment elle a permis l'affirmation des postulats de la raison pratique. Mais il nous suffit pour l'instant de ces quelques jalons qui marquent jusqu'en 1787 l'évolution des notions fondamentales. Jamais il n'a été question d'établir qu'il y ait des choses en soi, jamais il n'a été question de le discuter. C'est là un présupposé auquel la réflexion de Kant n'a point touché. En face de ces choses, il y a les représentations que nous en avons. Longtemps avant Kant il était admis que ces représentations ne les représentaient pas complètement comme elles sont. Une partie d'entre elles, les représentations qualitatives, n'avaient qu'une valeur phénoménale. Graduellement, dans les méditations du philosophe de Koenigsberg, nos représentations tout entières ont glissé de ce côté ; tout entières elles en sont venues à ne représenter que les choses telles qu'elles nous apparaissent. Les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes sont restées au même point de l'horizon, mais à leur majesté transcendante plus rien ne correspond.

Telle est la solution, semble-t-il, des difficultés de l'*Aenesidemus*. Kant n'a pas, dans sa pensée, à utiliser les catégories pour établir la causalité ou la réalité des choses. Elles préexistent à sa réflexion, à ses théories, à toute la doctrine des catégories et de leur usage. Il se peut qu'une

réflexion ultérieure, au nom de cette doctrine, mette en question les choses en soi. Kant précède cette réflexion. Il a admis l'existence des choses comme une certitude traditionnelle. Il s'est demandé seulement ce que nous pouvions en connaître [1]).

A tout prendre, la chose en soi kantienne exprime, à son degré ultime d'évolution logique, la chose du réalisme indirect. Les contradictions que Schulze ou Fichte relèvent dans cette notion ne sont pas de Kant, elles sont vieilles de trois siècles au moins. Il ne leur faudra, pour la renverser, qu'un effort assez léger; c'est que la lente et consciencieuse réflexion de leur maître l'a si bien réduite à sa plus simple expression que sa misère se dévoile à tous les yeux. Mais ceux qui feront de Kant un précurseur de l'idéalisme se tromperont. Kant a montré la faiblesse du réalisme indirect ; il lui est resté naïvement fidèle ; il est, peut-être, de cette doctrine, l'échantillon le plus classique.

1) Cette solution nous est suggérée, surtout, par B. Erdmann. Elle permet, croyons-nous, de lire sans difficultés les passages controversés de la *Critique*.

Ce chapitre soulève indirectement la question de savoir avec quelle détermination l'intelligence atteint son objet, question qui dépasse le terrain des études ici rassemblées. Nous partageons pleinement les vues très clairement exposées par le P. Le Rohellec dans les *Xenia thomistica* sous le titre : *Utrum juxta S. Thomae doctrinam essentiae rerum sensibilium statim simplici apprehensione percipiuntur.*

APPENDICES

APPENDICE I

LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE SELON « L'ÉCOLE DE LOUVAIN » [1])

Louvain, ce 26 décembre 1913.

Mon Révérend Père,

Dans la *Revue thomiste* de juillet-août 1913, le R. P. Le Rohellec voulait bien, très aimablement d'ailleurs, s'occuper d'une *Note sur le « Problème » de la connaissance* que j'ai publiée dans les *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie* (t. II, 1913), et où j'essayais de tracer, brièvement, en vue d'autres travaux, les lignes générales d'une théorie de la connaissance conçue dans un esprit thomiste [2]).

Depuis, dans la *Revue thomiste* de novembre-

1) Lettre au R. P. Montagne, directeur de la *Revue thomiste*, publiée dans la dite revue en avril 1914.

2) Cet article est reproduit à peu près entièrement au chapitre II du présent volume.

décembre 1913, le R. P. Claverie s'est encore occupé de ma petite *Note*, très aimablement aussi.

Le P. Le Rohellec se rallie, me semble-t-il, aux excellentes idées exposées récemment, dans divers articles, par le R. P. Gény, professeur à l'Université grégorienne. A ces idées il oppose une doctrine qu'il attribue à l'« Ecole de Louvain ». L'Ecole de Louvain, dit-il, « change trop de choses dans l'ordre et l'économie des questions et fait du sujet pensant un centre trop exclusif de perspective » (p. 455). Cette critique générale se précise par deux reproches bien déterminés. L'Ecole de Louvain prétend donner « l'impossible démonstration » de la véracité de nos facultés (p. 452). Ensuite, lorsqu'il s'agit d'établir l'existence d'une réalité, « les philosophes de Louvain acceptent le recours à l'inférence et croient cette position défendable. Ce réalisme indirect, que l'on appelle illationisme, est peu conséquent » (p. 456).

Je ne me reconnais pas dans cette doctrine. La note que j'ai publiée est d'ailleurs assez explicite à ce sujet. Néanmoins le P. Le Rohellec tient à montrer que, si je « semble d'accord » avec le P. Gény, en réalité « de notables divergences subsistent » (p. 460, en note).

Le R. P. Claverie me fait, lui aussi, un reproche qu'il croit bien, je pense, devoir adresser

en général à l'« Ecole de Louvain ». Il considère, il est vrai, que ma note « diffère en partie de celles qui sont sorties de la même école ». Mais il me trouve obscur : « car les deux interprétations, thomiste et néo-scolastique, semblent intervenir tour à tour » (p. 718).

J'ai l'impression que l'on se fait, de notre doctrine touchant la théorie de la connaissance, une idée inexacte. Cette idée inexacte est cause que l'on n'a guère compris les choses que j'ai dites dans ma récente note. Je croyais avoir été clair ; il sera utile, je pense, que je fasse un effort pour l'être encore davantage, et si vous pensez comme moi que ces précisions peuvent intéresser les lecteurs de la *Revue thomiste*, je vous serai très reconnaissant de vouloir un instant m'accorder votre aimable hospitalité.

Le P. Le Rohellec me reproche tout d'abord d'avoir dit : « Le rapport de vérité est tout entier, si l'on peut dire, transporté à l'intérieur de la conscience ; ses termes sont, l'un la réalité appréhendée, l'autre le jugement de l'intelligence. » En effet, on ne peut, à son avis, mettre en doute que la réalité qui est le terme du rapport de vérité ne soit une réalité extérieure. Or « réalité appréhendée et réalité existant à l'intérieur de la conscience ne peuvent être considérées comme synonymes ».

Il reconnaît, d'autre part, que je refuse de voir

dans l'objet de l'appréhension un substitut de la réalité en soi. Mais alors il me demande comment je ne vois pas que j'abandonne « par le fait même la théorie de l'inférence prônée par le cardinal Mercier ». Et il me fait remarquer que « le principe de causalité nous est nécessaire pour passer d'un terme à un autre terme, de l'effet à la cause ; mais il ne peut nous servir en aucune façon pour passer du même au même ».

On pense bien que le Cardinal Archevêque de Malines a aujourd'hui autre chose à faire que de préciser, à propos de toute critique, le sens des choses qu'il a écrites lorsqu'il enseignait à Louvain. Je n'ai, pour ma part, aucune mission pour interpréter sa pensée. Je puis, comme chacun le pourrait faire, en prenant son enseignement et ses écrits pour base, exposer la pensée que ceux-ci me paraissent exprimer, et, en outre, les réflexions auxquelles je me suis trouvé conduit moi-même en suivant la ligne de cette pensée.

J'ai donc dit que, à mon avis, le principe de causalité ne devait pas entrer en ligne pour établir l'existence d'un réel. L'existence d'un réel est une donnée immédiate de la conscience. « Quand je connais du réel, le terme immédiatement donné à la conscience, c'est l'objet réel. Il n'est besoin, pour l'atteindre, d'aucune démarche, mais seulement d'une conscience pleine de ce que l'on connaît. » Il est donc très clair que je ne

professe pas « l'illationisme » que l'on prête à l'« Ecole de Louvain ».

Le cardinal Mercier professe-t-il cet « illationisme » ?

Lorsque le savant fondateur de l'Ecole de Louvain fait appel au principe de causalité, ce n'est point pour établir, d'une façon générale, qu'il y a une réalité, mais pour atteindre, outre les phénomènes, des choses. Il s'agit de prouver qu'« aux formes sensibles correspond quelque chose de réel, une chose en soi » *(Critériologie générale,* 5e édition, p. 384). Mais avant cela il pose, comme point de départ, « l'existence en nous d'un sentiment intime d'expérience » (p. 385), « l'existence d'une réalité interne » (p. 386). Cette réalité interne, ce sont des « impressions passives », « des événements qui ne viennent pas de moi » ; ce sont les phénomènes donnés immédiatement et desquels il y a lieu de passer ensuite à l'affirmation de « quelque chose d'indépendant de mes représentations, un ou des êtres capables de nous faire subir des impressions sensibles » (p. 386). Plus loin il est dit encore, en réponse à certains idéalistes : « D'où viendrait le concept du réel si le réel n'existait pas ?... Directement nous ne percevons que le réel ; l'acte de perception et les existences logiques qu'il engendre exigent, pour

apparaître à l'esprit, un second processus mental consécutif au premier » (p. 402).

Le cardinal Mercier part de l'analyse des données immédiates de la conscience, de ce qu'il appelle « un sentiment intime d'expérience ». Et voici comment il analyse ce sentiment : « La conscience nous dit que nous sommes passifs dans nos sensations. Lorsque, me promenant dans les champs, je contemple le ciel azuré, j'entends le chant des oiseaux, je respire les senteurs de l'air, je foule le sol, je sens qu'il se passe en moi des événements qui ne viennent pas de moi, je subis des impressions de lumière, de chant, de senteurs, de contact, de résistance. » Peut-on croire que l'auteur qui écrit cela considère l'ensemble du monde sensible comme faisant simplement partie du moi, comme n'ayant aucune réalité autre que la sienne, comme étant un simple phénomène psychique ?

Si l'on veut une démonstration plus complète, qu'on lise ce qu'il écrit, dans son Traité de *Métaphysique générale*, lorsque, à l'encontre du phénoménisme, il établit qu'il y a des substances. « Avons-nous, demande-t-il, de la substance une notion immédiate ? » Et il répond : « Oui, nous avons de la substance une connaissance immédiate, mais elle est directe et confuse » (*Métaphysique générale*, 3e éd., 1902, p. 272). Qu'entend-il par cette connaissance immédiate ? Voici

quelques passages, assez clairs apparemment : « Tout ce que l'esprit saisit dans la nature, il se le représente de prime abord, comme quelque chose d'existant en soi. La résistance que la main de l'enfant éprouve au contact, la lumière qui frappe ses yeux, l'esprit les conçoit à la façon de quelque chose de résistant, de quelque chose de coloré, posé devant lui... Cette première notion est donc d'un accident, mais d'un accident saisi à la façon d'une chose posée en soi, *aliquid sistens in se*, bref, d'une substance » (p. 268). L'auteur explique ensuite comment la réflexion arrive à distinguer l'accident de la substance. N'entrons pas dans cet exposé. Il est assez clair que, pour lui, nous saisissons immédiatement autre chose que des états psychiques.

Dès lors, si le cardinal Mercier recourt au principe de causalité, peut-on croire que ce soit pour établir l'existence du non-moi ? Cela me paraît fort peu vraisemblable. Il me semble, au contraire, certain qu'il considère le non-moi comme une donnée première. Je ne crois pas non plus qu'il emploie le principe de causalité pour passer du même au même. Quel sera donc l'autre terme auquel le principe de causalité le conduit ?

Cet autre terme, ce sont, à ce que je comprends, les choses en soi. Ce sont bien elles que l'on signifie lorsqu'on parle de « quelque chose

d'indépendant de mes représentations, un ou des êtres capables de nous faire subir des impressions sensibles ».

Mais ces choses sont-elles un terme autre que le non-moi immédiatement donné à la conscience? Oui et non, à mon avis. « De la chose au phénomène, ai-je dit, il n'y a pas opposition radicale, le phénomène est simplement l'aspect que la chose prend pour nous ». Mais j'ajoutais : « Ces phénomènes non seulement traduisent une chose, ils sont tout simplement cette chose, non pas dans son entièreté, non pas sous tous ses aspects, mais sous un aspect qui est bien à elle néanmoins et qu'il ne faut pas en séparer ». Et plus loin : « Le problème qu'il reste à poser reviendra à demander si toute réalité coïncide avec les phénomènes... la réalité est-elle identique au phénomène qui nous la livre, ou bien s'en distingue-t-elle de quelque façon ? Les constructions de la science sont bâties sur le phénomène. Par une suite de comparaisons et d'abstractions elle cherche à démêler, dans la variété fluente et concrète du donné, ce qu'il a de commun et de permanent. A son plus haut degré de généralité la science se mue en métaphysique et elle cherche, au sein du phénomène, la substance qui en est comme le noyau solide et subsistant. En outre, et par delà les phénomènes, elle entrevoit d'autres substances qui ne sont pas sujets de

phénomènes et qui ne se révèlent plus à nous que par leur seule causalité ».

D'après les quelques indications que nous trouvons dans la *Critériologie générale*, quel serait le rôle du principe de causalité ? Il semble que le réel immédiatement donné serait simplement le réel entré en quelque sorte en nous et s'imposant à la conscience à travers l'organisme ; aussi est-il appelé un réel « interne ». Mais je vois que, d'après le R. P. Le Rohellec, « l'objet immédiatement atteint par le sens, c'est ce qui arrive jusqu'à lui, après que tous les milieux capables de déformer ont été traversés » (p. 455).

Considère-t-il que cet « objet » est tout le réel ? ou bien admet-il le monde du sens commun, admet-il qu'il y a des choses sans contact immédiat avec ses sens ? Lorsque, dans ses promenades, des hauteurs de la villa Médicis il voit le dôme de Saint-Pierre s'encadrer entre deux branches de chênes verts et se mesurer au petit jet d'eau qui retombe sans bruit dans la vasque paisible, sait-il que là-bas, *en soi*, la coupole colossale domine toujours de toute sa hauteur le vieil obélisque et les fontaines qui l'entourent ? Quelle valeur réelle donne-t-il aux théories de la physique et de la chimie ? Attribue-t-il une existence *en soi* au paysage polaire contemplé par le capitaine Scott, mais qui ne nous apparaît à nous que dans les photographies trouvées, après sa

mort, dans les bagages de l'explorateur et développées par d'autres ? Que devient, à son avis, la lune aux époques où elle est invisible, et que pense-t-il de cette autre face que notre satellite ne daigne jamais nous montrer ?

On voit où tendent mes questions. Y répondra-t-on adéquatement sans faire appel au principe de causalité ? Si on fait appel à ce principe, n'est-ce pas qu'on a besoin d'y recourir pour établir l'existence d'un « monde extérieur », d'un monde « indépendant de mes représentations » ? Et, ce faisant, on s'exprimera dans les mêmes termes que Mgr Mercier.

Je ne crois pas que l'on puisse décider en deux mots dans quelle mesure nous devons recourir au principe de causalité pour reconstruire, sous le contrôle d'une réflexion critique, le monde du sens commun et celui de la science. C'est une question à résoudre dans le détail et qui m'entraînerait loin. Il me paraît, en tout cas, assez clair que nous ne pouvons nous assurer de la nature ni même de l'existence d'un certain nombre d'éléments de l'univers sans recourir à ce principe. Comprend-on dès lors que, sans professer « l'illationisme », je puis ne pas voir que j'abandonne « par le fait même » la pensée de l'Ecole de Louvain ou du cardinal Mercier ?

Mais, si je ne professe pas l'illationisme, comment ai-je pu dire que le rapport de vérité se

trouve tout entier transporté à l'intérieur de la conscience ? Si l'on veut me relire, on verra que je n'ai pas dit cela en termes absolus, mais que cette formule exprime seulement l'aspect que prend pour moi la question de la vérité à la première étape du problème de la connaissance. Il est bien entendu que le rapport de vérité s'établit entre le jugement et la *chose* appréhendée. Mais il n'est pas nécessaire de considérer toujours une chose sous tous ses aspects. On peut à certains moments négliger certains de ces aspects, quitte à les retrouver plus tard. Que veut-on dire par le mot *praescindere*, assez familier, je pense, à ceux qui parlent de scolastique en latin ?

Il me semble utile de faire une *praecisio* de ce genre lorsque l'on veut exposer aujourd'hui la théorie thomiste de la connaissance. Il faut au moins pouvoir entamer la conversation avec les penseurs contemporains.

Peut-être ne la mènerons-nous pas jusqu'au bout. Du moins aucune autorité, aucune logique non plus, ne nous confère le droit, dans ce débat philosophique, d'employer dès l'abord des termes qui excluent la discussion.

Je ne mets pas le moins du monde *en doute*, à un moment quelconque, l'existence du réel. Mais faut-il, du premier moment, affirmer explicitement tout ce dont on ne doute pas ? En ce cas,

aucun exposé méthodique n'est possible, et il est assurément interdit à un croyant de démontrer l'existence de Dieu.

Le point de départ d'une réflexion philosophique me paraît être l'acceptation des données immédiates de la conscience. Il y a là un terrain commun à la plupart des philosophies. Cela permet d'entamer la conversation. Je sais bien que parmi les données immédiates de la conscience se trouve le réel, mais ce n'est point la première chose que je croie devoir montrer.

Et je donne ainsi de la vérité une première formule où je ne parle point de la chose extérieure. Dans ce bloc qui est le « réel appréhendé » je ne considère pour un instant que « l'appréhendé ». Il en résulte que je puis résoudre certaines questions, établir, par exemple, l'objectivité des principes, avant de soulever le problème du réel.

Plus tard, lorsque j'aurai montré qu'il y a un réel, ma notion de la vérité s'élargira. Elle s'éclairera encore bien davantage lorsque j'aurai atteint, par delà le réel immédiat et la connaissance humaine, l'absolu de la connaissance divine. Mais cela n'empêche point qu'à un premier stade on puisse considérer simplement le rapport du jugement et de « l'appréhendé ». On dédouble ainsi la théorie de saint Thomas, qui se place, lui, d'emblée à la seconde étape. Pourquoi cependant ne croit-il pas nécessaire de le dire

toujours explicitement ? Et pourquoi ne se place-t-il pas d'emblée au troisième stade ?

Si donc j'ai dit que le rapport de vérité, à la première étape, se trouve, « si l'on peut dire », transporté à l'intérieur de la conscience, c'est évidemment par une métaphore que le contexte éclairait assez, me semble-t-il. Le « transfert » n'est que logique. Lorsque je considère d'un côté le jugement, de l'autre l'appréhendé, je me trouve, *praecisione facta*, uniquement en présence de données immédiates de la conscience et de données telles qu'à aucun point de vue, à ce moment, on ne doive dire explicitement qu'elles sont hors de la conscience. Je me trouve donc, logiquement, à l'intérieur de la conscience. Cela ne veut certes pas dire que je m'y trouve enfermé. Pour en sortir il me suffira de laisser tomber la « praecisio » que j'ai élevée moi-même très sciemment [1]).

Je reviens maintenant au R. P. Claverie.

Il m'accuse d'avoir « simplement confondu la vérité et la conscience de la vérité » (p. 719). Ceci me laisse rêveur.

Je songe que mon article tout entier a été

1) Ces explications ne laissent, je pense, aucun doute sur la pensée exprimée au chapitre II. Tout compte fait, et pour éviter toute équivoque, j'ai évité depuis de dire que l'objet fût « à l'intérieur de la conscience ». Je dirais plutôt qu'il est « pour la conscience ». Cette manière de parler donne à la *praecisio* envisagée, une correction plus rigoureuse (note de 1925).

écrit pour établir qu'il y a lieu de faire certaines distinctions, lorsqu'on parle de vérité, et que, dans un exposé méthodiquement conduit, cette notion doit aller en se précisant. Dans cette marche progressive j'aperçois les stades que je viens de rappeler : vérité objective, vérité réelle, vérité divine.

Ici je remarque que je ne suis pas d'accord avec le R. P. Claverie sur le sens des mots. Lorsqu'on parle d'une « objectivité impersonnelle » qui domine le jugement, il considère que l'on parle le langage qu'il appelle « thomiste », le langage de la vérité réelle. Il me paraît que l'objectivité impersonnelle n'est pas encore, pour tout le monde, la réalité : les néokantiens de Marbourg s'arrêtent à cette objectivité, et je n'ai nulle envie de faire comme eux. Le R. P. Claverie croit trouver une opposition entre une « objectivité impersonnelle » et une vérité trouvée « à l'intérieur de la conscience ». Je ne dis pas qu'il n'y en ait aucune. Mais elle ne me suffit pas. Non seulement je ne veux pas rester « à l'intérieur de la conscience », mais je ne veux pas rester davantage dans « l'objectivité impersonnelle ». Et j'écris dans ma note : « La *res*, dont parle saint Thomas, et à laquelle il sied que le jugement vrai se conforme, n'est-elle que cette objectivité, indépendante sans doute, mais qui pourrait être simplement mentale ? On se

tromperait fort en le pensant ». Me voilà plus exigeant, en fait de thomisme, que ne l'est le R. P. Claverie.

Ce n'est donc peut-être point par inadvertance que, commentant le texte « secundum hoc cognoscit veritatem intellectus », j'ai écrit qu'il fallait, pour le comprendre, transporter le rapport de vérité à l'intérieur de la conscience, à la suite de Mgr Mercier. Le R. P. Claverie veut bien me dire que dans ce texte il ne s'agit pas de la vérité, mais de la connaissance de la vérité. Par la réflexion, selon lui, on atteint la seconde, on n'atteint pas la première. Je les ai confondues, et de là l'incohérence de mon exposé.

Ici je crains qu'en voulant trop distinguer, le R. P. Claverie ne confonde à son tour. « Dans la réflexion, ce n'est pas la vérité, mais la conscience ou connaissance de la vérité que l'on obtient ». Met-il donc la vérité en dehors de la connaissance ? Est-elle un trésor qu'on ne peut conserver qu'en l'ignorant ? Nous voici sur un thème que la discussion pragmatiste anglo-américaine a abondamment rebattu.

J'ai cru opportun de ne pas mettre, entre les divers points de vue que je trouvais dans saint Thomas, une cloison étanche. J'ai voulu montrer comment, partant de l'un, on pouvait retrouver l'autre. Etait-ce les confondre ?

Je veux croire que le R. P. Claverie et le

R. P. Le Rohellec ne m'en voudront pas de m'être un peu défendu.

Certains esprits aiment à accentuer les divergences, d'autres aiment à les atténuer. Affaire de tempérament. Il me paraît, cependant, que les défenseurs d'une même cause peuvent avoir quelque avantage à s'apercevoir que rien d'essentiel ne les divise. Ces explications, trop longues à mon gré, ne tendent pas à autre chose [1]).

J'espère qu'elles atteindront leur but, et je vous prie, mon Révérend Père, d'agréer l'hommage de mes sentiments respectueux et dévoués.

1) Après avoir écrit ceci, je lis les lignes trop aimables que le R. P. Gény consacre à ma *note* dans les *Études* du 20 novembre dernier (c.-à-d. 1913). Il enregistre « avec joie » les déclarations qu'il y trouve. On me permettra de me réjouir à mon tour de ce rapprochement et de remercier le R. P. Gény de l'accueil qu'il a bien voulu faire à mes explications. Il me dit que le malentendu résulte du mot « conscience ». Je m'aperçois en effet que j'ai l'habitude de l'employer dans un sens différent du sien. Il est pour moi l'équivalent de l'allemand *Bewusstsein*. Beaucoup d'auteurs contemporains l'emploient ainsi, avec un complément, comme dans « conscience d'objet, — conscience d'objet réel », sans impliquer aucun subjectivisme ni aucun idéalisme.

APPENDICE II

COMMENT POSER LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE ? [1]

Le problème épistémologique ou problème de la connaissance en général me paraît antérieur au problème critique.

La critique opère un discernement parmi nos connaissances, elle les range en déterminant leur valeur, par voie de comparaison.

Mais on a posé, dans la philosophie moderne, un problème qui concerne le bloc tout entier de nos connaissances. La connaissance, comme telle, a la prétention d'atteindre des objets, et des objets réels. Cette prétention peut faire l'objet d'une réflexion, et d'un doute méthodique, envisageant les difficultés générales que l'on peut apporter contre elle.

Cette réflexion n'est pas un chapitre de la psychologie. En effet, si elle aboutit à justifier les

1) Communication faite au Congrès thomiste de Rome le 15 avril 1925.

prétentions objectives de la connaissance, elle nous mettra en présence de quelque chose qui est bien en dehors de la psychologie : l'objet, le non-moi.

On peut la considérer comme une introduction à la métaphysique. Elle correspondrait en effet à cette « dubitatio universalis » que saint Thomas, à la suite d'Aristote, recommande à l'entrée de la philosophie première (Cfr. *In III Metaph.* lect. 1).

Il est clair que cette réflexion n'est accessible qu'à un esprit déjà formé. Elle suppose un certain nombre de notions scientifiques et philosophiques. Elle suppose, en particulier, la science descriptive des fonctions psychiques.

Il est clair encore qu'il ne saurait être question de saisir l'esprit antérieurement à toute connaissance, pour déterminer ce qu'il est capable de connaître. Il ne saurait non plus être question de démontrer soit la valeur des premiers principes auxquels toute démonstration se suspend, soit d'une manière générale la valeur de toute connaissance, puisque cela ne pourrrait se faire sans cercle vicieux. De même encore il est impossible de comparer l'objet connu à un objet en soi qui ne serait d'aucune façon quelconque atteint par la connaissance humaine. Il y a ainsi certaines formes du problème de la connaissance qui im-

pliquent des exigences absurdes, et qu'il est légitime de récuser.

Encore cependant cette réponse négative ne peut-elle suffire. Il faut que l'épistémologie offre à l'inquiétude de l'esprit quelque élément positif qui écarte le doute.

Cet élément positif ne pouvant être une démonstration, devra être absolument immédiat. Précisément l'application du doute méthodique doit nous conduire à la trouver. Le doute méthodique consistera à poser toutes les questions jusqu'au moment où il n'y a plus aucune question qui puisse se poser, parce qu'il n'y a plus aucune complexité dans l'objet, ni aucune distance entre l'objet et le sujet.

La philosophie moderne, depuis Descartes, a généralement admis que le « Cogito » échappe à toute possibilité de doute. A vrai dire, il ne s'agit plus de la « chose qui pense » que Descartes confondait avec ses actes, mais simplement de l'acte de connaître. Nul ne conteste que, à la réflexion, l'esprit peut revenir sur ses actes et se saisir en tant que connaissant : à ce moment il n'y a, entre l'objet (l'acte de connaître) et le sujet (l'esprit réfléchissant) aucune distance.

Ne peut-on utiliser ce point de départ, soustrait, semble-t-il, à toute discussion, pour montrer comment les philosophies subjectivistes et

idéalistes ont méconnu des certitudes tout aussi immédiates et non moins indiscutables ?

Il faudrait pour cela qu'un même retour réflexif pût montrer, à côté de l'acte de connaître et en relation immédiate avec lui, les fondements d'une doctrine réaliste.

Les anciens avaient fait cette réflexion. Ils ne s'y arrêtaient pas longuement, ils l'indiquaient rapidement pour passer à des questions ultérieures. Il est possible de trouver chez eux des indications qui nous permettent de conduire, d'une manière fidèle à leur esprit, une analyse fondamentale qui serve d'entrée à la critique.

Cette analyse doit évidemment se distinguer de la théorie ontologique de la connaissance, où l'on établira, par voie de raisonnement, l'existence d'éléments qui n'apparaissent pas directement à la conscience : tels la *species impressa*, ou la distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible, ou encore la spiritualité du sujet connaissant. La théorie ontologique de la connaissance servira de confirmation à l'analyse fondamentale ; mais en même temps elle la suppose. Si l'analyse fondamentale restait enfermée dans la conscience, elle se doublerait d'une ontologie idéaliste. Si elle parvient à établir que nous connaissons un non-moi, il y aura lieu d'expliquer comment il est ontologiquement possible d'atteindre un autre que soi par un acte

psychique. Mais il faut d'abord montrer ce que la connaissance atteint. Est-ce une construction subjective, un objet indépendant, une réalité ? Cette question prime toutes les autres.

Il est vrai que certains arguments contre le réalisme reposent précisément sur les difficultés que l'on trouve à l'ontologie de la connaissance ; on peut les éliminer provisoirement parce que prématurées. On peut aussi montrer, dès l'abord, comment l'ontologie plus profonde des anciens réussissait à expliquer la connaissance. Mais ces considérations ne sont pas décisives, tant qu'on n'a pas commencé par montrer que je connais des objets et des choses.

La première œuvre de l'épistémologie sera donc un retour réflexif de l'esprit sur lui-même, pour saisir ses actes de connaissance. Mais en même temps que les actes de connaissance, cette réflexion pourra saisir les choses auxquelles ils se rapportent, et se rendre compte du rapport qui les relie. Une réflexion de ce genre semble être indiquée dans le passage bien connu *De Ver*,. I, 9 : « Intellectus reflectitur supra actum suum... cognoscit proportionem ejus ad rem ».

Toute l'épistémologie peut se construire dans le cadre de cette réflexion.

Elle étudiera d'abord l'activité intellectuelle. Elle devra constater que, dans certains cas, le sentiment ou la volonté peuvent la dominer et con-

duire à des jugements qui ne seront pas « objectifs ». Mais elle s'apercevra que l'intelligence n'est pas tranquille dans cet assentiment, que ce fait n'est pas conforme au droit, et que le mouvement propre et naturel de l'intelligence est de ne se laisser déterminer que par son objet. (Cfr. *De Ver.*, XIV, 1). Cette question de la certitude a été traitée depuis longtemps d'une façon, semble-t-il, pleinement satisfaisante.

Il importe cependant de noter que le critère dernier de certitude n'est pas le sentiment d'évidence, terme subjectif et psychologique. La certitude est, en dernière analyse, dominée par ce qui engendre le sentiment d'évidence, c'est-à-dire la manifestation objective des rapports affirmés par le jugement.

Dès lors, il importe que la réflexion revienne sur cette objectivité pour en préciser les caractères. C'est là que se trouvera l'œuvre fondamentale de l'épistémologie. Or elle reste dans le cadre où l'on s'est placé au début. L'objectivité que le jugement exprime est présente à la conscience, la réflexion peut l'embrasser en même temps qu'elle revient sur l'activité du sujet. Le terrain de discussion est celui où la philosophie moderne se tient depuis Descartes. Il n'y a pas lieu de se placer sur un autre terrain ni de refuser la discussion. Il y a lieu simplement de montrer que,

de ce point de vue même, on n'aboutit nullement à l'idéalisme.

Nous montrerons donc comment ce qui domine l'activité intellectuelle est la présence immédiate des choses, norme de toute vérité pour nous.

Il ne semble pas que l'on puisse par un autre procédé arriver à établir la réalité des choses. Le réalisme indirect, partant de la conscience immédiate d'une réalité psychique pour atteindre la réalité externe au moyen du principe de causalité, ne paraît pas résister à la critique. En effet il est bien vrai que la réalité de la conscience, si elle est changeante et contingente, devra avoir une cause autre qu'elle-même. Mais on ne démontrera pas que les représentations, si elles ne sont que des termes psychiques, aient pour cause une réalité extérieure dont elles soient la copie. Moins encore pourrait-on justifier une opération que l'on concevrait comme un processus « d'objectivation » ou de « réalisation », s'emparant du terme psychique pour lui conférer une valeur réelle qu'il ne posséderait pas tout d'abord, et qui serait fondée sur quelque tendance nécessaire de notre esprit.

Tous ces raisonnements sont d'ailleurs construits sur une hypothèse fausse. Le terme atteint par la connaissance n'est pas une représentation, double psychique de la réalité ; il est la réalité elle-même, non pas toute la réalité, mais un

aspect de la réalité, plus ou moins limité, plus ou moins superficiel selon la mesure de nos facultés.

C'est donc cela qu'il faudra, non pas démontrer, mais montrer.

On pourra le faire indirectement en signalant les contradictions de l'idéalisme, mais l'œuvre principale sera une analyse positive qui montrera en face du sujet, indépendante et opposée à lui, la réalité ou le non-moi.

On montrera comment cette réalité indépendante fonde précisément l'objectivité des jugements et impose à l'esprit le jugement « évident ». Entre l'objectivité présente à l'esprit, et le jugement qui l'exprime, il y a sans doute déjà une distance où l'erreur pourra se glisser lorsque les jugements se feront complexes et que les raisonnements les combineront. Mais lorsque les termes sont simples, lorsqu'il s'agit de jugements premiers, l'œuvre de l'intelligence se distingue assez des choses pour pouvoir leur être comparée, la distance est encore insuffisante pour qu'il y ait place à l'erreur. C'est cette comparaison immédiate qui fonde la vérité du jugement et la certitude que nous en avons. Cfr. *S. Theol.* I a, q. XVI, art. II et *De Ver.* q. I, art. III. Tout jugement contient cette comparaison : « judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit », « intellectus incipit aliquid proprium habere, quod

res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest ».
Tout jugement implique ainsi une réflexion sommaire, qu'il suffit de reprendre en termes explicites pour établir le réalisme traditionnel.

Avant le jugement nous remontons ainsi à la simple appréhension. Ici les choses présentes à l'esprit règnent encore sans partage, il n'y a pas de terme psychique qui leur soit opposé, le jugement n'est encore qu'en germe, la comparaison n'est qu'implicite et ne peut encore présenter aucune déviation ; la simple appréhension est toujours infaillible : « Intellectus circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium objectum » I^a, q. LVIII, art. V.

Présence immédiate du réel à l'esprit dans les appréhensions simples, tel est le premier résultat auquel aboutisse, semble-t-il, l'épistémologie. A partir de ce résultat, deux questions ultérieures surgiront.

L'une est la question ontologique. Comment est-il possible que des réalités étrangères soient présentes à la conscience du sujet? Cette question a été abondamment discutée par les anciens. On montrerait facilement que la théorie traditionnelle implique et présuppose le réalisme tel que nous venons de l'indiquer.

L'autre est la question critique. Elle ne se poserait pas si, par impossible, la réalité nous

était livrée sous un aspect unique. Il n'y aurait aucune construction ultérieure de l'esprit, aucune synthèse, ni par conséquent aucune erreur. Bien entendu il n'y aurait non plus aucune réflexion. La conscience vivrait son unique donné, et, ne pouvant le mettre en rapport avec rien d'autre, ne pourrait non plus en fausser la valeur par aucun jugement.

Les constructions de l'imagination et de la pensée ont pour base première les aspects divers sous lesquels le réel nous est donné. L'erreur ne se trouve que dans ces constructions. Il semble donc que la critique ne doive jamais porter sur le donné primitif pour en contester la réalité, mais qu'elle doive seulement marquer exactement quelle est, par comparaison, la place à donner aux divers aspects du réel, afin d'éviter toute erreur dans les constructions ultérieures que nous ferons.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE v

I. — L'actualité du thomisme. 1

II. — Le « problème » de la connaissance . . 19

III. — Le « Cogito » 51

IV. — Le réalisme immédiat 78

V. — Exégèse 103

VI. — Le réel et l'intelligence 124

VII. — Le problème kantien. 156

VIII. — La chose en soi 198

APPENDICES :

I. — La théorie de la connaissance selon « l'École de Louvain » 217

II. — Comment poser le Problème de la Connaissance ? 233

LOUVAIN
IMPRIMERIE « *NOVA ET VETERA* »
136, rue de Tirlemont, 136

1023

121
N52

Noel, L.

AUTHOR

Notes D'Epistemologie Thomist

1
2

3/20

15/ 7

S. DEPLOIGE, *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, 3e éd. augmentée d'une préface de J. MARITAIN et d'un appendice. In-8°, XX-338 pp.

P. HARMIGNIE, *L'État et ses agents*. Étude sur le syndicalisme administratif. In-8°, LI-412 pp.

E. JANSSENS, *Le Néo-Criticisme de Charles Renouvier*. In-12, 348 pp.

— *La morale de l'impératif catégorique et la morale du bonheur*. In-8°, 132 pp.

R. KREMER, *Le néo-réalisme américain*. In-8° X-310 pp.

J. LOTTIN, *Quetelet statisticien et sociologue*. In-8°, XXX-564 pp.

A. MICHOTTE, *Les Signes régionaux*. In-8°, 195 pp.

P. NÈVE, *La Philosophie de Taine*. Essai critique. In-12, XVI-359 pp.

D. NYS, *La notion d'Espace*. In-8°, 470 pp.

CH. SENTROUL, *Kant et Aristote*, 2e éd. In-8°, VIII-343 pp.

ARISTOTE. TRADUCTIONS ET ÉTUDES

Collection publiée par l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain

G. COLLE, *La Métaphysique*, Livre Ier. Traduction et Comment. In-8°, 38 + 171 pp.

— *Ibid.*, Livres II-III, 39-72 + 173-299 pp.

A. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne*. In-8°, IX-209 pp.